JAMES DER DERIAN

APIE DIPLOMATIJĄ

VAKARŲ SUSVETIMĖJIMO GENEALOGIJA

ALK

EUGRIMAS

Skiriama Hedley Bull

JAMES DER DERIAN

APIE DIPLOMATIJĄ

VAKARŲ SUSVETIMĖJIMO GENEALOGIJA

Vilnius EUGRIMAS 2001

UDK 327
De304

Iš anglų kalbos vertė
Rimantas Grikienis

Versta iš:
James Der Derian, On Diplomacy
A Genealogy of Western Estrangement

Knygos leidimą finansavo
ATVIROS LIETUVOS FONDAS

ISBN 9986-752-98-1

© James Arthur Der Derian, 2001
© „Eugrimas", 2001

TURINYS

Pratarmė 7

1. ĮVADAS 9

2. SUSVETIMĖJIMAS 17
   - Teorijos susvetimėjimas 17
   - Susvetimėjimo terminija 22
   - Susvetimėjimo konceptualizavimas 24
   - Susvetimėjimo teorijos raida 29
   - Susvetimėjimo metateorija 38

3. DIPLOMATINĖ KULTŪRA 41
   - Apie prasmės ribas 41
   - Diplomatinės kultūros idėjos 46

4. MITODIPLOMATIJA 55
   - Esmė ir sveikas protas 55
   - Diplomatijos mitologika 60
   - Susvetimėjimas Biblijoje: Senasis Testamentas 62
   - Susvetimėjimas Biblijoje: Naujasis Testamentas 70
   - Augustiniškoji paradigma 72

5. PROTODIPLOMATIJA 81
   - Paradigmų kaita: nuo mitodiplomatijos prie protodiplomatijos 81
   - Trūkstama grandis 84
   - Diplomatijos prototipai: dvasininkas, karys ir pirklys 94
   - Prie susvetimėjimo sienų: prigimtinė teisė, šventasis karas ir de Indis 111
   - Protodiplomatija: nuo Augustino iki Machiavelli'o 118

6. DIPLOMATIJA 121
   - Sistemų apibrėžimas 121

Valstybių ir sistemų susvetimėjimas ... 126
Sistemų derinimas: galia ... 133
Sistemų derinimas: galia ir kultūra ... 136
Sistemų derinimas: galia, kultūra ir galios pusiausvyra ... 146
Keletas bendro pobūdžio teiginių ... 150

7. ANTIDIPLOMATIJA ... 153
Diplomatijos antitezė ... 153
Universalizmas prieš partikuliarizmą judėjiškoje-krikščioniškoje tradicijoje ir marksizme ... 155
Diplomatijos išstūmimas: utopizmas ir antidiplomatija ... 161
Diplomatijos atmetimas: teroro utopija ... 173
Švietimo harmonijos ... 183

8. NEODIPLOMATIJA ... 191
Prancūzijos revoliucinė diplomatija: principai ... 191
Prancūzijos diplomatijos praktika ... 203
Revoliucinė diplomatija Rusijoje: principai ... 207
Rusijos neodiplomatijos praktika ... 220

9. TECHNODIPLOMATIJA ... 225
Paradigma dabarčiai ... 228

Pastabos ... 237
Rinktinė bibliografija ... 273
Vardų rodyklė ... 281

PRATARMĖ

Ši knyga, pradėta kaip esė apie diplomatijos ištakas, išsiplėtė iki istorinės studijos apie tai, kaip diplomatija medijuoja susvetimėjimą, ir baigėsi bandymu žengti žingsnį poklasikinės tarptautinių santykių teorijos link. Tai ištisa intelektualinė kelionė, kuri nebūtų buvusi įmanoma be Hedley Bullo globos. Esu jam labai dėkingas ir jaučiu nuoširdžią pagarbą už dvejus konsultacijų ir dar dvejus dėmesingo vadovavimo metus. Taip pat norėčiau padėkoti Michaelui Howardui, Adamui Watsonui ir Johnui Vincentui už jų patarimus ir padrąsinimą.

Be to, padėjo ir kiti. Dosnią finansinę paramą suteikė Rhodeso stipendijų fondas, esu dėkingas Cyrilo Fosterio fondui ir Nubar Pasha stipendijos komitetui už suteiktą galimybę atlikti tyrimus Britų muziejuje ir Prancūzijos nacionaliniame archyve. Taip pat esu labai dėkingas Balliolo kolegijai, bet kadangi iždininkas tikriausiai teikia pirmenybę užmokesčiui, o ne dėkingumui, aš daugiau apie tai nekalbėsiu.

Norėčiau padėkoti Kolumbijos universiteto Tarptautinių reikalų institutui, ypač Alfredui Stepanui ir Howardui Wrigginsui už suteiktą progą savo diplomatijos teorijas patikrinti auditorijoje. Labai naudingi buvo ir Masačiusetso universiteto Armherste kolegų ir studentų patarimai. Esu dėkingas puikiam politikos teoretikų trejetui – Williamui E. Connolly'ui, Jeanui Bethke Elshtainui ir Nicholasui Xenosui, taip pat Lutheriui Allenui ir Ericui Einhornui už jų nuolatinę paramą ir Lewisui Mainzeriui, paskatinusiam atlikti šį darbą. Robinas Etteras ir Donna Dove verti būti atskirai paminėti už tai, kad keletą kartų surinko ir tvarkė šį rankraštį.

Galiausiai privalau pripažinti neįkainojamą Kiarano Honderícho ir Johno Philipo Santoso indėlį.

JD

1

ĮVADAS

> Į šiuos gilius klausimus radau ir drįsau duoti kai kuriuos atsakymus, suskirsčiau laikus, tautas, nustačiau individų hierarchijos pakopas, patikslinau savo problemą; iš atsakymų kilo naujų klausimų, tyrimų, prielaidų, tikimybių, kol galiausiai turėjau savo šalį, savo žemę, ištisą tylų, augantį, žydintį pasaulį, tarsi kokius slaptus sodus, apie kuriuos niekas nė neįtarė.
>
> Friedrich Nietzsche, *Apie moralės genealogiją*

Kodėl tiriame Vakarų diplomatijos ištakas? Yra keletas praktinių priežasčių, o pirmiausia paminėtina tai, kas laikoma šių dienų diplomatijos krize. Gresiant fiziniams pavojams, vykstant politinėms ir technologinėms permainoms, diplomatus imta laikyti nykstančia rūšimi: vis dažniau jėga užimamos diplomatinės atstovybės, plinta aukščiausio lygio susitikimai ir šaudyklinė diplomatija, plėtojamos šiuolaikinės greitos komunikacijos priemonės, pagaliau klesti šnipinėjimas – visa tai neretai nurodoma kaip veiksniai, lemiantys neišvengiamą diplomatijos mirtį. Tačiau ar visa tai yra krizė ir apskritai – ar tai yra kažkas nauja diplomatijos istorijoje?

Ryškių paralelių galima rasti praeityje. Šių dienų stebėtojui prezidento Reagano teiginys, kad sovietų vadovybė „pasilieka teisę įvykdyti bet kokį nusikaltimą, meluoti, apgaudinėti", skamba lyg dvipolei diplomatijai gresiančios apokalipsės įrodymas, tačiau Liudviko XI nurodymai savo pasiuntiniams – „Jeigu jums meluoja, meluokite jiems dar daugiau" – tokie pat seni kaip ir bizantiškosios įtakos diplomatijai. Kadangi ambasados reaguoja į terorizmą diegdamos naujausią stebėjimo techniką ir bunkerių architektūrą, tai gali atrodyti, kad civiliniam diplomatijos pobūdžiui padaryta nepataisoma žala; vis dėlto nepamirškime, kad italų diplomatija ištvėrė penkiolikto amžiaus taisykles, nurodančias, kad ambasadorių visur turi lydėti jo virėjas (vengiant nunuodijimo), bet ne žmona (mat ją gali papirkti). Teiginį, jog šnipinėjimas padarė nepataisomą žalą, galima atremti vienu iš seniausių diplomato apibrėžimų: diplomatas – tai

„garbingas šnipas"; tam pritarė du žymūs septyniolikto amžiaus diplomatijos žinovai de Wicquefortas ir de Callières'as.

Akivaizdu, jog nieko nenusimanant apie diplomatijos ištakas, neįmanoma suprasti dabar jai iškilusių sunkumų ar netgi apie juos kalbėti. Kalbant praktiškai, norėdami sužinoti, kas yra diplomatija ar kokia ateitis jos laukia, privalome žinoti, kaip ji atsirado.

Šis tyrimas yra *teorinis* todėl, kad tokios žinios nėra lengvai gaunamos. Labiausiai buvo domimasi diplomatijos praktika, o ne jos ištakomis. Keletas žymesnių praktinės diplomatijos veikalų yra Abrahamo de Wicqueforto *L'Ambassadeur et ses fonctions* (1681), François de Callières'o *De la manière de négocier avec les souverains* (1716), Ernesto Satowo *Guide to Diplomatic Practice* (1917) ir Haroldo Nicolsono *Diplomacy* (1939)[1]. Visuose šiuose veikaluose, parašytuose buvusių diplomatų, reiškiamas požiūris, kad diplomatija – tai ypatingas gebėjimas derėtis, ir jais siekiama itin padidinti šios profesijos naujokų sugebėjimus tai daryti. Suprantama, jų pasakojamos istorijos apie diplomatijos ištakas neretai yra paviršutiniškos ir netgi anekdotiškos. Be to, kadangi šie autoriai tarnavo savo vyriausybėms, kai imperijų galybė buvo pasiekusi viršūnę, jie galbūt nebuvo suinteresuoti pernelyg plačiai ir nuodugniai žvelgti į praeitį, nes tai pakirstų du sumanių derybų atraminius stulpus – tvarką ir tęstinumą.

Rimto veikalo šia tema nėra ir tarptautiniams santykiams skirtoje literatūroje[2]. Paprastai linkusi racionaliai vertinti dabartį ar parengti tuos, kurie ateityje priims sprendimus, bihevioristinė, arba „mokslinė", mokykla, regis, daugiausia dėmesio skiria (paprastai metodologiškai) šiuolaikiškesniems dalykams. „Klasikinis", arba tradicinis, požiūris į tarptautinius santykius leidžia atverti daugiau klodų. Jo stiprybė – tai pripažinimas, kad diplomatijos raida, o ne tik tarptautinė teisė ir galios pusiausvyra, buvo esminis veiksnys, nulėmęs Europos valstybių sistemos radimąsi; tad beveik visuose svarbiausiuose klasikiniuose tekstuose galime rasti skyrių apie diplomatiją[3]. Vienas šio tyrimo uždavinių – apžvelgti ir palyginti jų idėjas apie diplomatijos ištakas ir jos pokyčius.

Tačiau kartais perdėtas klasikinio metodo šalininkų istoriškumas užgožia analizės trūkumus. Siaurai traktuodami diplomatiją kaip valstybių keitimąsi akredituotais pasiuntiniais ir kaip naudingą tarptautinei tvarkai normą, jie savo veikaluose įtvirtina ar net sudaiktina diplomatinės sistemos *status quo*[4]. Be to, jie neretai suteikdavo diplomatijos kilmei ypatingą „esmę" arba „pobūdį", kurie ir nulemia tokią konservatyvią nuostatą. Pagrįstai galima teigti, kad tai yra ne tiek analitinis silpnumas, kiek normatyvinis diplomatijos vertinimas arba, kaip teigia Martinas Wightas, „nuomonės, kokiu keliu privalo eiti tarptautinė politika, deklaravimas"[5]. Tačiau problema yra ta, kad gana dažnai klasikinių darbų normatyvinis elementas implicitiškai ir nekritiškai stiprina teleologinį požiūrį į diplomatiją – būtent idėją, kad po ilgos odisėjos mes pasiekėme geriausią, galutinę diplomatijos formą arba net dar tik artėjame prie jos. Taip lieka neištirta daug diplomatijai formuotis padėjusių dinamiškų ir išsisklaidžiusių jėgų, kurios neretai lemdavo diplomatijos tikslus, priešingus tradicinės teleologijos tikslams. Taigi, trečia priežastis tyrinėti – tai noras giliau įsiskverbti į praeitį, idant būtų atskleistas *priešistorinis* diplomatijos pagrindas tikint, kad archeologija yra geriausia priemonė ne tik diplomatijos kilmei, bet ir jos teleologiniams simboliams atskleisti.

Bet kodėl būtent diplomatijos *genealogija?* Vieną, turbūt esminį, argumentą pateikia puikus genealogijos specialistas Nietzsche: „Kad neįtikimi dalykai būtų keičiami įtikimesniais"[6]. Šiuo atveju tai reiškia vadovautis istoriniais tyrimais paremtu spėjimu, kad pateikti diplomatijos kilmės aiškinimai buvo daugiau grindžiami dabartiniu statusu ir poreikiais, o ne jos praeities principais ir praktika. Šiai genealogijai reikšmės turi ir tai, kaip Nietzsche baigia savąją sentenciją: „Kad neįtikimi dalykai būtų keičiami įtikimesniais, galbūt reikia vieną klaidą pakeisti kita klaida". Diplomatijos genealogija kaip interpretacinė istorija gali būti ir klaidinga, ir įžvalgi. Visiškai neabejotina, kad jai nebus būdingas toks tikrumas, koks būdingas tradiciniams diplomatijos istorikams, kuriems ši istorija yra nuoseklus pasakojimas apie tai, kaip praeitis aiškiai kuria dabartį. Diplomatijai suprasti istorija yra būtina, tačiau numatyti dabartį pagal praeitį, atradinėti raidos dėsnius arba tvirtinti esant tam tikrą nenutrūkstamą judėjimą vienintelio *telos* link reikštų prievartauti istoriją. Priešingai, šia genealogija mėginama diplomatijos istoriją *išvaduoti nuo prievartavimo:* atvirai žvelgiama atgal stengiantis atskleisti, ar nesama diplomatijos krizės požymių, glūdinčių, tačiau paslėptų dabar esamuose jos pamatinių ištakų ir beveik vientisos istorijos aprašymuose; pritaikant tai, ką Nietzsche yra sakęs apie moralinius prietarus, tai būtų požymiai, rodantys, kad „dabartis galbūt gyvena ateities sąskaita"[7].

Tad šiai genealogijai iškyla strateginis klausimas: ar negali būti, kad nepatikrinta, beveik neginčijama bendra nuomonė apie diplomatijos kilmę trukdo pažinti arba stabdo ryžtą, kurio reikia norint kūrybiškai ir lanksčiai pasitikti naujus diplomatijai metamus iššūkius? Čia nepretenduoju pateikti įtikinamo atsakymo į šį bei kitus šios genealogijos iškeltus klausimus. Iš tikrųjų vienas šios genealogijos tikslų yra nužymėti klausimais naują empirinių diplomatijos tyrimų sritį (o ne iš anksto užimti ją pateikiant prognozes).

Kitą priežastį imtis kaip tik genealogijos taip pat galima rasti Nietzsche's veikaluose. Tai yra galios santykių vyravimas žmonių gyvenime. Kaip Hansas Morgenthau ir kiti jo sekėjai „realistai", aš manau, kad galios analizė yra būtina norint suprasti, kaip ir kodėl atsirado diplomatija. Genealogijoje galios sąvokai ir vaidmeniui reikia skirti itin daug dėmesio. Tačiau vien galia nepavyks paaiškinti diplomatijos ištakų. Martinas Wightas, pats žymus galios politikos tyrinėtojas, iškalbingai nurodo akivaizdžią priežastį:

> Galios skiriasi ir kokybiškai, ir kiekybiškai, o jų patrauklumas ir daroma įtaka nėra tiesiogiai priklausomi nuo jų stiprumo ir svarbos. Juk žmonėms priklauso ne tik teritorijos, žaliavos ir ginklai, bet ir įsitikinimai bei nuomonės. Tiesa yra tai, kad įsitikinimai neįsivyrauja tarptautinėje politikoje, jei jie nėra susiję su galia ... Bet lygiai taip pat tiesa yra ir tai, kad galios veiksmingumas priklauso nuo to, kiek stiprūs įsitikinimai, skatinantys ją panaudoti.[8]

Genealogija pripažįsta įsitikinimų poveikį galiai, tačiau žengia žingsnį dar toliau. Ji tyrinėja daromos įtakos cirkuliavimą – būtent, kaip tiesos ir galios siekis diplomatijoje istoriškai reiškėsi mėginimais taikant diskursyvią ir kultūrinę praktiką valdyti tai, kas nevaldoma – anarchišką visuomenę. Bendrais bruožais atskleistas Nietzsche's, šis abipusis ir produktyvus galios ir žinojimo ryšys buvo pagrindinis prancūzų filosofo Michelio Foucault genealogijos veikalų elementas[9]. Trumpai tariant, įkvėpta šių darbų, diplomatijos genealogija aiškina, kaip diplomatijos galia, nesant suverenios galios, sukūrė diskursyvią praktiką, *diplomatinę kultūrą*, ir buvo jos palaikoma. Hedley Bullas vykusiai apibrėžė diplomatinę kultūrą kaip „bendrą oficialių atstovų išpažįstamų idėjų ir vertybių sankaupą"[10].

Tačiau jis ir kiti klasikinės mokyklos atstovai nesigilino į tai, kaip ši diplomatinė kultūra formavosi ir kito ir kaip neleviataniškame pasaulyje buvo atkurta norminanti jos galia. Ši genealogija, aišku, paisydama pagrindinių klasikinio metodo principų, sukels abejonių dėl įvairių jo aspektų, ypač jo kanoninio išskirtinumo. Ji orientuoja į neoklasikinį arba postklasikinį požiūrį į tarptautinius santykius; tačiau dabartinėje priešdėlio „post" plitimo eroje, kai mūsų laikraščiuose „postmodernistinės sportinės aprangos" reklama varžosi su „postapokaliptinių filmų" apžvalgomis, aš kol kas nesiimsiu „nurašinėti" sąvokų ir paliksiu kitiems klijuoti etiketes.

Žinoma, yra ir kitų priežasčių, trukdančių filosofiškai suvokti diplomatiją, taip pat yra ir kitokių požiūrių į šią problemą. Mano nuomone, norint paaiškinti diplomatijos ištakas ir jos pokyčius, nei konceptualiai, nei juo labiau teoriškai nepakanka nagrinėti vien galią, netgi diskursyvios ir kultūrinės praktikos kontekste. Dėl temos sudėtingumo ir platumo pageidautina kuo geriau intelektualiai pasirengti spręsti šią užduotį. Todėl reikalingos dvi strategijos: viena – organizacinio, o kita – teorinio pobūdžio.

Pirmoji, paradigminio pobūdžio, strategija yra reikalinga tam, kad būtų nuosekliai išdėstyta daugybė medžiagos. Šiuo atveju paradigma reiškia trumpas nuorodas į keletą susijusių diplomatijos principų ir praktikos pokyčių. Ji neprilygsta Thomaso Kuhno bekompromisiniams moksliniams „konkretiems mįslių įminimams" ir šiek tiek pranoksta Martino Wighto kategorijų „tradicijas"[11]. Ji primena Kuhno metodiką, kadangi tai yra analitinė priemonė, suteikianti schemą nagrinėjamam laikotarpiui suprasti. Tačiau priešingai pradinei Kuhno schemai, kurioje negalimos dvi paradigmos vienu metu, aš, kaip ir Wightas, atsižvelgdamas į diplomatijos studijoms priskiriamų diskursų gausą, siūlau daugelio paradigmų metodą. Todėl, analizuodamas diplomatijos ištakas ir pokyčius, aš iškelsiu penkias tarpusavyje susipynusias paradigmas: mitodiplomatiją, protodiplomatiją, antidiplomatiją, neodiplomatiją ir technodiplomatiją. Bus taikomos ir kitos kategorijos, apimančios iškart kelias svarbiausias paradigmas („transparadigmos", jei neorealistai neprieštaraus). Trys tokios kategorijos yra kriptodiplomatija, paradiplomatija ir neabejojamai paminėtina „machodiplomatija". Esu įsitikinęs, kad bus įvairių nuomonių dėl to, ar šios paradigmos įžvalgiai rekonstruoja praeitį, ar skatina ją griauti.

Antroji strategija yra teorinė. Tai nereiškia, kad iš pat pradžių bus kuriama visai nauja diplomatijos teorija, nors, kaip tikėjausi iš šio tyrimo, galbūt rasis kitoks diplomatijos konceptualizavimo metodas. Aš teigiu, kad yra gatava teorija, kuri, deja, tarptautinių santykių srityje buvo ignoruojama. Turiu galvoje susvetimėjimo teoriją, kurią plėtojo Hegelis, Feuerbachas, Marxas, Sartre'as ir kiti. Kadangi ši genealogija reikalinga tam tikrų žinių, kitame skyriuje apžvelgsime su susvetimėjimu susijusius terminus, sąvokas ir teorijas. Tačiau čia galbūt reikėtų šiek tiek paaiškinti, kodėl susvetimėjimo teorija taikoma šiame darbe.

Pirma, susvetimėjimo teorija nepaprastai tinka istorinei analizei. Ja siekiama paaiškinti žmogaus susvetimėjimą „pradinei" solidarumo būklei: dėl tam tikrų priežasčių randasi ir istorijoje iškyla naujos susvetimėjimo formos. Pasak Hegelio, būtent savimonė susvetimėja, „kad taptų kuo nors universaliu"; pasak Feuerbacho, žmogus susvetimėja savajai esmei ir atsiduoda religijai norėdamas rasti danguje tai, ko negali surasti žemėje, o Marxas teigia, jog žmogus atskiriamas nuo savo „produktyvios veiklos", todėl jis susvetimėja gamtai, pačiam sau, savo produktui ir kitiems žmonėms[12]. Taigi į susvetimėjimą galima žvelgti kaip į dvasinį, religinį ar socialinį procesą, kuris visuomet buvo aktyvus istorijoje.

Antra, dėl žmogaus pirmykščio susvetimėjimo klostėsi susvetimėję santykiai, kuriuos reikėjo *medijuoti*. Pačia bendriausia prasme ta forma, kurią įgyja šis medijavimas kintant susvetimėjusiems santykiams, yra teorinis ir istorinis diplomatijos ištakų tyrimo pagrindas.

Trečia, susvetimėjimo teorija gerai tinka diplomatinių santykių atsiradimui ir pokyčiams paaiškinti, nes tai yra „sistemų" teorija. Ja mėginama paaiškinti sistemą tiriant jos vidinių ryšių, kurie laikomi susvetimėjusių *galių* išraiškomis, genezę. Panašiai, kadangi pati susvetimėjimo teorija yra „susvetimėjusio pasaulio *matas*", ji yra neatskiriama nuo kovų už tiesą diplomatiniame diskurse[13]. Taigi užuot naudojęsi įprastine mikro/makro dichotomija arba dviejų lygių analize, galime medijuojamas susvetimėjusių tiesų ir galių ikivalstybinio, valstybės vidaus ir tarpvalstybinio lygio kovas interpretuoti kaip diplomatinės sistemos pagrindą ir kaip priemones, padedančias suprasti tos sistemos ištakas.

Pagaliau manau, kad interpretacinis susvetimėjimo aspektas gali praturtinti klasikinį požiūrį į tarptautinius santykius. Kadangi paprastai susvetimėjimo istorija pradedama tik nuo Marxo, buvo pamirštama arba ignoruojama, kad susvetimėjimas turi turtingą intelektualinę tradiciją kaip klasikinės triados – teisės, istorijos ir filosofijos – sąvoka. Dėstydamas šią genealogiją, susvetimėjimo teorija pasinaudosiu tam, kad priminčiau tam tikrą anksčiau pražiūrėtą „klasiką", kuri, tikiuosi, galėtų konceptualiai ir tekstualiai paskatinti tradicionalistus apmąstymams.

Ne tik teorijos, bet ir kai kurie terminai, kuriuos vartosiu, yra palyginti nauji tarptautinių santykių tyrinėjimuose. Be to, ir kai kurie žinomi žodžiai bus vartojami neįprastai, o kodėl – bus paaiškinta vėliau. Ypač atkreiptinas dėmesys į terminą „diplomatija". Nors šis žodis dabartine, tarptautinių santykių valdymo prasme iki aštuoniolikto amžiaus pabaigos nebuvo plačiai vartojamas, tačiau, kadangi nėra tinkamesnio, aš vartosiu jį kalbėdamas apie seniausias diplomatijos apraiškas. Šioje genealogijoje pasiūlysiu bendrą darbinio pobūdžio apibrėžimą: diplomatija – tai medijavimas tarp susvetimėjusių individų, grupių ar darinių; atėjus laikui, šis apibrėžimas bus pagrįstas ir sukonkretintas[14]. Žodis „medijavimas" bus vartojamas dvejopa prasme. Pirma, įprastine prasme (ji atsirado kartu su šiuolaikine diplomatijos reikšme) medijavimas – tai jungiamasis ryšys, kai yra siekiama arba sutaikyti, arba įsikišti. Naudodamasis šiuo terminu, remiuosi interpretacija, kuri pabrėžia diplomatijoje glūdinčią abipusišką priklausomybę ir taikinamąjį jos pobūdį, bet neatmeta ir *valingo* įsikišimo.

Kita termino prasmė kyla iš pačios susvetimėjimo teorijos, perimtos iš Hegelio ir Marxo raštų[15]. Kalbama apie du tarpininkavimo tipus arba plotmes. Pirmasis yra tarp žmogaus (jo galių) ir gamtos (jo poreikių). Šio subjekto-objekto santykio atžvilgiu tarpininkavimas yra fizinė ar intelektinė veikla, kuri susieja žmogaus galias su poreikiais; bendriausiu pavyzdžiu galėtų būti žmogaus gebėjimas numalšinti alkį valgant. Antrasis tarpininkavimo lygmuo yra istoriškai konkretus, tapęs būtinu, kai žmogaus veikla ar jo veiklos produktas tampa jam svetimas. Tarp Feuerbacho, Hegelio ir Marxo nurodytų tarpininkų, siejančių žmogų su jo susvetimėjusiais poreikiais, rasime, pavyzdžiui, Dievą, valstybę ir pinigus. Visi šie tarpininkai autorių pateikiamuose religijos, politikos ir ekonomikos aiškinimuose svarbūs tiek, kiek susiję su susvetimėjimu. Tarpininkavimas taip pat gali būti susvetimėjęs, kaip nurodoma Marxo pinigų kilmės analizėje: veikdami kaip būtinas tarpininkas tarp žmogaus ir jo reikmių, patys pinigai *tampa* jo reikme. Marxas antrąjį tarpininkavimo tipą apibūdina kaip „susvetimėjusį tarpininkavimą", taip pat kaip „tarpininkavimo tarpininkavimą"[16]. Ši tarpininkavimo samprata bus svarbi man vėliau, darant prielaidą, kad diplomatijos perėjimas iš mitologinės pakopos į pirmąsias istorines pakopas atitinka vieno iš pačių seniausių Vakarų tarpininkavimų – krikščioniškojo pasaulio (grindžiamo žmogaus susvetimėjimu pradinei solidarumo būklei) transformavimąsi į valstybių „susvetimėjusius tarpininkavimus" (po to, kai jos abipusiškai susvetimėjo instituciškai įtvirtintam krikščioniškojo pasaulio atstovui – popiežiaus valdžiai).

Ši genealogija aprėpia daug. Tačiau čia neaptariami (ir to neįmanoma padaryti) visi diplomatijos aspektai – jos atliekamų įvairių funkcijų – komunikacijos, derybų ir informacijos – sistema. Čia daugiau gilinamasi į apleistą diplomatijos sritį – jos ištakas ir pokyčius, nulemtus susvetimėjimo sąlygų, taip pat mėginimą medijuoti šias sąlygas naudojant mąstymo, teisės ir galios sistemas.

2

SUSVETIMĖJIMAS

> Tad mes neišvengiamai liekame sau svetimi, mes nesuprantame savęs, mes *turime* painioti save su kitais, mums per amžių amžius galioja principas: „Kiekvienas labiausiai nutolęs pats nuo savęs", – sau mes nesame „pažinimo siekėjai".
>
> Friedrich Nietzsche, *Apie moralės genealogiją*

> Kaip žmogui gyventi protingai, jei *kitas, svetimas, užsienietis,* toli jis būtų ar arti, bet kuriuo momentu gali įsiveržti į jo pasaulį?
>
> Raymond Aron, *Taika ir karas*

Šios genealogijos prielaida tokia, kad diplomatija yra paženklinta susvetimėjimo. Norint nustatyti, ar šitaip buvo nuo pat diplomatijos pradžios, reikia kruopščiai patikrinti istorinius faktus. Tačiau mūsų užduotis yra ketveriopa: 1) parodyti, kad diplomatijai taikytina susvetimėjimo idėja; 2) pateikti „susvetimėjimo" ir „perdavimo/atitolinimo" apibrėžimus; 3) trumpai papasakoti, kaip ši sąvoka kito keičiantis kitoniškumo santykiams; 4) supažindinti su susvetimėjimo teorijomis, kurių pagrindu bus tiriama diplomatijos raida.

TEORIJOS SUSVETIMĖJIMAS

Žodžiai „susvetimėjimas" *(estrangement)* ir „perdavimas/atitolinimas" *(alienation)* dažnai girdimi kalbant apie tarptautinius santykius, o štai pati sąvoka šiai disciplinai iš esmės yra nepažįstama. Visai nemoksliškai apžvelgdamas spaudą nuo 1981 m., pastebėjau šių terminų atgimimą, ypač kai buvo rašoma apie tarptautinius reikalus. Suprantama, jie buvo dažni pranešimuose iš įtampos židinių ar konfliktų regionų, tokių kaip Artimieji Rytai. Pavyzdžiui, 1982 m. gegužės 5 d. *International Herald Tribune* antraštė skelbia: „Diplomatų teigimu, Assadas rizikuoja atstumti Teheranui priešiškus sąjungininkus". 1982 m. liepos 4 d. Londono *Observer* praneša, kad jei diplomatiniai šaltiniai neklysta, „karaliaus Fahado skambutis prisidejo prie prezidento ir valstybės sekretoriaus nutolimo, pasibaigusio Alexandero Haigo atsistatydinimu". O štai kiek vėliau *New York Times* 1984 m. vasario 14 d. numeryje rašoma: „Labiausiai kankinantis sprendimas laukia prezidento: ar pasirašyti gegužės 17 d. saugumo susitarimą su Izraeliu. Pasirašius būtų atstumta Sirija; nepasirašius būtų atstumtas Izraelis". *New York Times* vedamuosiuose, regis, ypač mėgaujamasi šiuo žodžiu. Naujausi pavyzdžiai – Tomo Wickerio („Ponas Iklé televizijos laidoje pareiškė, kad, atsisakius suteikti paramą Salvadoro vyriausybei, ji būtų atstumta ir susilpnėtų, todėl galėtų būti paskatinta mirties eskadronų veikla") ir Hedricko Smitho („Kai p. Nixonas 1972 m. atvyko, kad suteiktų dėl savo saugumo sunerimusiai Kinijai vėlyvą pripažinimą, kinai buvo jam dėkingi už galimybę atšvęsti ilgo susvetimėjimo pabaigą") tekstai. Tačiau kaip tik *International Herald Tribune* 1982 m. liepos 20 d. aplenkė visus, nes sugebėjo įsprausti pagrindinius terminus į vieną trumpą pastraipą: „Schultzas išlaikė vieną esminį diplomatijos išmėginimą – nieko neatstumti be reikalo. Kitas išmėginimas – įtikinti Ameriką, jos nutolusius sąjungininkus, o ir jos priešus, kad Reagano administracija kartu su antruoju valstybės sekretoriumi gali pasaulyje veikti vis darniau". Beveik po ketverių metų (1986 m. balandžio 17 d.) Berlyno *Der Tagesspiegel* straipsnyje antrašte „Kohlis siekia išvengti transatlantinio susvetimėjimo rizikos" abejojama, ar Schultzas išlaikė išmėginimą: „Tačiau vis labiau nerimaujama, kad viena iš karinio Libijos puolimo pasekmių bus transatlantinis susvetimėjimas".

Jau vien iš šio žiupsnelio pavyzdžių atrodo, kad susvetimėjimas ir nutolimas tvirtai įsišaknijo apie tarptautinius reikalus rašančių žurnalistų žodyne. Kaip šių terminų prasmė skiriasi įvairiuose kontekstuose, aptarsime vėliau. Čia tenoriu pabrėžti ne kokią nors ypatingą teorinę šių žurnalistikos pavyzdžių reikšmę, bet tai, kad terminai dažnai vartojami ir turi aiškias prasmes.

Viename, turbūt aukščiausiame, tarptautinių santykių lygmenyje susvetimėjimas nėra nepažįstama sąvoka. Ji, nors ir nelabai reguliariai, minima tarptautinėje teisėje. Tarptautinės teisės terminų žodyne *Dictionnaire de la terminologie du droit international* pateiktas toks apibrėžimas: „Terme désignant pour un Etat le fait de renoncer à un droit, à une compétence, d'ordinaire en faveur d'un autre Etat ou d'une institution internationale. Terme employé surtout dans l'expression „alienation territoriale" pour désigner le fait pour un Etat de renoncer en faveur d'un Etat à sa souveraineté sur un territoire déterminé"[1]*. Taigi kaip tik šiuo – teisių ar galios perdavimo – aspektu mes ir tyrinėsime svarbius istorinius ir teorinius susvetimėjimo atvejus, kuriais mūsų laikais nebuvo daugiau domėtasi[2].

Neturėtų stebinti, kad tarptautinių santykių tyrinėtojai, taip pat ir diplomatijos teoretikai ignoravo susvetimėjimo teorijas ar vengė jų ir paliko šią sąvoką vartoti (ir ja piktnaudžiauti) sociologams bei psichologams. Tarptautinės politikos „mokslininkai" šią „suvertybintą" ir politiškai įtartiną sąvoką galbūt laikė netinkama tikslaus metodo požiūriu dėl jos kiekybinio neapibrėžtumo ir negalimybės jos verifikuoti taikant statistinę analizę – visa tai yra skiriamieji šios mokyklos požymiai. Lygiai taip pat tarptautinių santykių teorijos „klasicistams" susvetimėjimo sąvoka galėjo atrodyti esanti per daug miglota ar – dar blogiau – pernelyg madinga. Ši sąvoka dar neįsiskverbė į moderniųjų klasicistų konceptualią schemą, nors ji ir buvo iš dalies palaiminta, kai ją pavartojo jų žymusis pirmtakas Tukididas[3]. Tirdami šią genealogiją, pamatysime, kad tokie klasicistai kaip Martinas Wightas, Hedley Bullas, Maurice'as Keens-Soperis ir Adamas Watsonas, aptardami diplomatijos reikalus, dažnai vartojo terminus „susvetimėjimas" ir „nutolimas". Tačiau dabar, kalbant apie tarptautinius santykius, šiuos terminus reikia *rekonceptualizuoti.*

Kiti teoretikai, tokie kaip tarpusavio priklausomybės šalininkai, kurie nepatenka į gana sutartinę „skaičiuotojų" ir „literatų" kategoriją, visai pagrįstai galėtų savo kritišką požiūrį į galios sąvoką – ypač dėl jos polinkio į redukcionizmą – taikyti ir susvetimėjimo sąvokai. Susvetimėjimo sąvoka, vartojama be konceptualaus konteksto, įgyja mistiškumo, leidžiančio nusakyti, bet ne paaiškinti realaus pasaulio mechaniką. Realistai mistifikacija laikytų ir utopines prielaidas apie pirmapradę, arba teleologinę, nesusvetimėjimo būklę. Ir atvirkščiai, neorealistai arba idealistai (ar galbūt labiau tiktų dirbtinis terminas „melioristai") galėtų abejoti dėl tos liūdnos perspektyvos, kurią susvetimėjimas žada globalinei tarpusavio priklausomybei.

Ar tai yra pakankamos priežastys rinktis kitą kelią, atmesti abejotinus aiškinimus, ar tiesiog vertingos kritinės pastabos, kurias dera turėti galvoje? Iš dalies teisinga ir viena, ir kita, bet už viską svarbiau, manau, yra tai, kad pats teorijos kūrimas yra susvetimėjimo procesas: mes privalome „padaryti svetimus" įprastus diplomatijos suvokimo būdus, kaip kad rusų formalistai – literatūrą. Šis procesas būna įvairių formų: galima atsiriboti nuo įvykių arba imti nebepažinti akivaizdžių dalykų, kad būtų galima sau ir kitiems pateikti juos naujais ir pamokomais būdais. Pasak Hegelio, racionalumas reikalingas tokio atsiribojimo: „Tai, kas pažįstama – dėl to, kad tai pažįstama, – dar nėra pažinta. Paprasčiausia saviapgaulė ir kitų apgaudinėjimas – pažinimo vyksme tarti kažką esant žinoma ir šituo pasitenkinti; kad ir kas būtų plepama, toks žinojimas nejuda iš vietos ir nežinoma, kaip jam tai nutinka"[4].

---

* Sąvoka reiškia, kad valstybė atsisako savo teisės ar kompetencijos paprastai kitos valstybės arba tarptautinės organizacijos naudai. Sąvoka, ypač vartojama posakyje „teritorijos perdavimas", reiškia, kad valstybė atsisako savo suvereniteto tam tikroje teritorijoje kitos valstybės naudai *(pranc.).*

Nors Marxas savo mintis apie susvetimėjimą dėsto kaip Hegelio kritiką, jų požiūriai į susvetimėjimo santykį su teorija yra panašūs, ir tai liudija dažnai cituojama Marxo pastaba: „Filosofas, pats būdamas abstrakti susvetimėjusio žmogaus forma, pasidaro susvetimėjusio pasaulio matu"[5]. Panašiai ir mano siūlomas teorijos plėtojimo būdas suponuoja nagrinėti susvetimėjimo formą, t. y. diplomatijai imanentišką susvetimėjimą. Taigi iš tiesų mes kuriame diplomatijos teoriją pasirengę susvetimėti susvetimėjimo formai. Nagrinėdami Marxo ir Hegelio susvetimėjimo teorijas, pamatysime, kaip jie vertino šį procesą, kurį vadino „susvetimėjimo susvetimėjimu" – esminiu žingsniu, žengiamu filosofinio tikrovės suvokimo link. O kol kas darau prielaidą, kad susvetimėjimo teorijos gali padėti geriau suprasti diplomatijos teoriją arba, jei norite (esu tikras, kad kai kas nenori), diplomatijos metateoriją[6].

Galime rasti ne tokio abstraktaus ar bent jau įprastesnio lygio susvetimėjimo įrodymų, pateisinančių metateorinį požiūrį. Pirma, tai pats tarptautinių santykių disciplinos pobūdis. Ji yra palyginti jauna disciplina, o susvetimėjimas – esminis plėtros požymis. Kitaip tariant, formuojant savąjį tapatumą, reikia sąmoningai atsiskirti nuo aplinkos (t. y. nuo kitų socialinių mokslų). Jei kalbėtume apie konkrečią *teorinę* tarptautinių santykių disciplinos padėtį, tai šiuo klausimu, ko gero, nelabai sutariama, negana to, skirtingi požiūriai, matyt, atspindi šioje srityje egzistuojančią mąstymo krypčių įvairovę. Aš neturiu tvirtos nuomonės šiuo klausimu, kadangi chaotiškas vaizdas tarptautinių santykių teorijos mūšio lauke ir bihevioristinis bei klasicistinis mokyklų pobūdis trukdo suprasti, ar šios disciplinos teorija išauga iš paauglystės tarpsnio, ar tampa atgyvena. Vertinant optimistiškai, galima būtų teigti, kad biheviorizmas, ypač tarptautinio bendravimo tyrimų srityje, turi brandumo požymių, o klasicizmas atsinaujina kaip neorealizmas. Atvirai sakant, teigčiau, kad įvykių sparta tarptautinių santykių *praktikos* arenoje iki šiol taip smarkiai lenkė abiejų mokyklų teorijų plėtrą, kad kur kas labiau tikėtina jų simbiozė vardan švento tikslo – sumažinti žalą, o ne kurios nors iš jų galutinis triumfas, atnaujinimas ar sinkretiška mokyklų vienybė dėl pačios disciplinos esmės.

Galima ir kitaip, tikriausiai patikimiau rasti antrąjį susvetimėjimo bruožą: jį nurodo pačios sąvokos „teorija" etimologija. Žodis kilęs iš graikų kalbos žodžio *thea*, reiškiančio „žvilgsnį į išorę", ir *horao*, reiškiančio „žvelgti į ką nors atidžiai". Šį orfinės kilmės žodį Cornfordas aiškino kaip reiškiantį „aistringą, užjaučiantį stebėjimą", kai „stebėtojas tapatinamas su kenčiančiu dievu, miršta jam mirus ir prisikelia jam atgimus"[7]. Šis ankstyviausias teorijos taikymas išreiškė pirminį žmogaus susvetimėjimą gamtai. Kaip matysime vėliau, tai yra Feuerbacho susvetimėjimo samprata, pasak kurios žmogus ieško danguje to, ko negali rasti ar suprasti žemėje. Tokio požiūrio laikosi Walteris Kaufmannas, kuris mano, jog teorijos susvetimėjimo ištakos siekia didžiuosius antikos mąstytojus: „Platonas ir Aristotelis pažymėjo, jog filosofija prasideda nuo nustebimo ar suglumimo. Galėtume taip pat pasakyti, kad ji prasideda, kai kažkas staiga pasirodo mums keista, svetima, arba kad filosofija radosi iš susvetimėjimo"[8].

Šis teorijos taikymas yra „sumodernintas" turint omenyje tai, kad Plotinas, o vėliau ir Augustinas susiejo ją su judėjiškąja-krikščioniškąja tradicija. Augustinas laikė teoriją dvasiniu pasaulio supratimu, priešingu diskursyviam mąstymui, pretendavusiam pažinti šio pasaulio valstybes[9]. Galima sakyti, kad teorija – ir archajiškos, ir modernios formos – tik pritaiko tai, kas yra mums svetima. Tačiau atgijęs postmodernusis domėjimasis susvetimėjimu kaip teoriniu požiūriu, pirmiausia rusų formalistų, o vėliau – Derrida, Foucault, Bartheso bei kitų autorių, yra grindžiamas atvirkštine schema: kad galėtume plėtoti teoriją, privalome susvetimėti tam, prie ko jau prisitaikėme[10]. Ir, kaip jau buvo sakyta, susvetimėti galbūt ir patiems sau.

Tai veda mus prie trečiojo aspekto – neteorinio teoretikų susvetimėjimo. Daugelis šios srities specialistų yra pažymėję, kad didžiausius indėlius į tarptautinių santykių teoriją įnešė svetimšaliai, kurie prieš Antrąjį pasaulinį karą ir po jo rašė atsidūrę svetur. Į šį užsienio panteoną reikėtų įtraukti Arnoldą Wolfersą, Klausą Knorrą, Karlą Deutschą, Ernstą Haasą, George'ą Liska ir Hansą Morgenthau. Taip pat paminėtini ir vėliau iškilę Henry Kissingeris bei Zbigniewas Brzezinskis. Iš dalies, galbūt perdėtai šį reiškinį padėtų paaiškinti kolektyvinė jų karikatūra - dr. Strangelove'as. Atsiskyręs nuo dviejų Europos katastrofų – galios ištižimo (nuolaidžiavimo politika), ir galios pamišimo (hitlerizmas) – Strangelove'as atveria akis naivuoliams, pateikdamas rafinuotų argumentų už galutinės susvetimėjimo išraiškos ir jo įrankio – bombos – „lankstų naudojimą". Blaiviau svarstant, galima spėti, kad galios baimės ir galios troškimo dialektika suformavo ne vieno mąstytojo mąstymą. Yra įvairių aforizmų, kad žinojimas yra galia, kad galia iškraipo žinojimą – Kembridže, Vašingtone, Holivude, visur. Reikalinga analizė, kaip susvetimėjusi galia, kad ir kokia ji būtų – pedagoginė, politinė ar liaudies, – kuria diplomatijos teorijas ir yra jų palaikoma.

SUSVETIMĖJIMO TERMINIJA

Pirmas nedidelis žingsnis bus žengtas tam, kad iš esmės suprastume patį terminą. Angliško žodžio *alienation* šaknis kilusi iš lotynų kalbos žodžio *alius*, reiškiančio „kitoks" (kaip būdvardis) ir „kitas" (kaip daiktavardis)[11]. Iš jo buvo išvestas žodis *alienare*, reiškiantis padaryti ką nors priklausantį kitam, atimti ar atskirti. Daiktavardis *alienatio* buvo vartojamas senuosiuose Senekos ir Cicerono raštuose prekės pardavimui ar nuosavybės teisių perleidimui reikšti. Ši juridinė termino vartojimo tradicija buvo tęsiama viduriniėje anglų kalboje; Adamas Smithas pažymi, jog tuo laikotarpiu „vasalas negalėjo atsiskirti be senjoro sutikimo"[12]. Kaip šią vartoseną perėmė rašiusieji apie visuomenės sutartį ir konceptualizavo šį žodį galios *perdavimui* paaiškinti, nagrinėsime kitame skirsnyje.

Vidurinėje anglų kalboje taip pat buvo įprasta vartoti frazę *alienatio mentalis* apibūdinant tokią sveikatos ar psichikos būseną, kai asmuo yra „nustojęs atminties ar suvokimo; arba nustojęs proto ar iš jo išėjęs"[13]. Ši reikšmė maždaug tuo laikotarpiu „peršoko" Lamanšą, nes, kaip rašo Michelis Foucault savo darbe *Histoire de la folie, aliénation mentale,* aštuonioliktame ir devynioliktame amžiais ji buvo populiari ir Prancūzijoje. Iki dvidešimto amžiaus pradžios ji vartota psichologinėms būsenoms apibūdinti, o kai kuriose šalyse teismo psichiatrai tebebuvo vadinami „alienistais". Terminas išliko psichologinėje literatūroje, tačiau paprastai vartojamas specifinių negalavimų, pavyzdžiui, protinių gebėjimų praradimo ar sutrikimo, simptomams apibūdinti. *UCH Handbook of Psychiatry* susvetimėjimas pateikiamas kaip viena iš daugelio bendrųjų vidinių psichinių konfliktų priežasčių:

> Nors šie apsauginiai mechanizmai (pvz., projekcija, regresija, identifikacija, sublimacija) padeda mums suprasti tam tikrus normalius ir nenormalius psichologinius reiškinius, jie turi daugiau aprašomąją, o ne aiškinamąją vertę, ir kartais simptomų formavimasis būna geriau suprantamas traktuojant jį kaip visos asmenybės pažeidimą, pvz., siejant jį su nesugebėjimu susikurti tapatumo, su dėl išorinio spaudimo prisiimtais netikrais vaidmenimis, susvetimėjimu savo „tikrajam aš" arba asmeninei ar kultūrinei aplinkai (etc.)[14].

Tarpasmeninis susvetimėjimo pobūdis pažymimas jau pirmajame *Oxford English Dictionary* (1888) tome. Čia buvo pateiktas vėliau tapęs standartiniu apibrėžimas: „paversti svetimu ar pašaliniu ..., atsisakyti jausmų ar prisirišimo, padaryti nepalankų, priešišką arba nepageidaujamą"[15]. Čia matome vieną iš šiuolaikinių susvetimėjimo prasmių – santykį, paženklintą atskyrimo, kurio vaidmuo mūsų diplomatijos genealogijoje bus labai svarbus. Angliškojo termino prasmė prasiplėtė, jis, be kitų reikšmių, reiškia individų atsiskyrimą vieni nuo kitų, individų atskyrimą nuo visuomenės, antgamtinių būtybių ir dvasinių būsenų; tautų atsiskyrimą ir – o tai svarbiausia šiai genealogijai – *valstybių* atsiskyrimą.

Kadangi šių dienų vokiečių autoriai itin daug dėmesio skiria susvetimėjimui, derėtų trumpai nušviesti vokiškąsias šios sąvokos ištakas. Grimmų *Wörterbuch,* kildinantis terminą *entfremden* iš vėlyvųjų viduramžių, apibrėžia jį kaip „padaryti svetimą, atplėšti, atimti, pagrobti"[16]. Čia jau galime nustatyti, kad susipina pozityvios teisinės ir negatyvios socialinės konotacijos, būdingos angliškam terminui. Tačiau yra ir kitas vokiškas terminas, paprastai tapatinamas su nuosavybės perdavimu ar atsisakymu: *Entäusserung.* Norint rasti anglišką atitikmenį, galbūt šiuos žodžius galima skirti terminologiškai: šaknis *fremd,* arba „svetimas", labiau atitinka „susvetimėjimą" *(estrangement),* o *aussen,* arba „išorėje", – atitolinimą/perdavimą *(aliena-*

tion). Tačiau jų, kaip sąvokų, skirtumas yra dar neaiškesnis. Kaip matysime, filosofai dažnai nardo po daugialypes susvetimėjimo prasmes.

SUSVETIMĖJIMO KONCEPTUALIZAVIMAS

Raymondas Aronas savo magistro darbe *Taika ir karas* konstatuoja, kad „dviprasmybė tarptautiniuose santykiuose atsiranda ne dėl mūsų vartojamų sąvokų netinkamumo: ji yra neatsiejama pačios realybės dalis"[17]. Jo teiginį galima puikiai pritaikyti susvetimėjimui norint iš dalies paaiškinti tam tikrą painiavą, kylančią vartojant šią sąvoką. Antra, kadangi susvetimėjimo sąvoka buvo vartojama vis plačiau ir vis dažniau – socialinėje, ekonominėje ir politinėje teorijoje, taip pat filosofijoje ir psichologijoje, tai galime geriau suprasti, kodėl padidėjo konceptualinė painiava. Trečia, permainingoje susvetimėjimo įvertinimų ir nuvertinimų istorijoje jo reikšmę iš pagrindų keitė liuteronų dogmatikai, sovietų apologetai, neomarksistai ir kiti. Gali būti, jog šio termino prasmė iš pat pradžių potencialiai galėjo būti plečiama ir tikslinama. Sakyčiau, tai yra dar trys priežastys, dėl kurių reikia pateikti šiek tiek išsamesnę *Wortgeschichte* santrauką prieš įtraukiant šią sąvoką į toliau pateikiamas diplomatijos paradigmas.

Jau įsitikinome, kad sąvoka *alienation,* reiškusi ekonominį ar teisinį perdavimą, turėjo neutralią prasmę feodalinėje epochoje. Kadangi ji turi tvirtą pagrindą civilinėje ir agrarinėje romėnų teisėje, ši sąvoka gerai atitinka hierarchinę tvarką, kai kiekvienas užima jam deramą vietą. Tačiau matome, kad, pereinant iš feodalizmo į kapitalizmą, susvetimėjimo termino vartojimas šiek tiek priminė ariergardo kovą. Prasmė keitėsi pamažu: nuo apibrėžimo tokios tvarkos, kai vasalas negali atsiskirti be savo senjoro sutikimo, iki trylikto amžiaus sankcijų, kaip antai: „Le Bourgeois ne peut pas aliéner la chose de la commune sans le commendement de roi" ir „Chascun peut le sien doner et aliéner par sa volenté"[18]. Toks perėjimas tarsi pranašauja, kad šią ypatingą reikšmę pasisavins Švietimo mąstytojai, kurie vartojo ją kritikuodami to meto ekonomines ir socialines sąlygas. Tačiau apskritai šiuo laikotarpiu sąvoka yra palyginti neutrali vertybiniu požiūriu.

To negalima pasakyti apie jos teologinį vartojimą. Kad apeitume painią jos religinių ištakų sritį, kol kas imsime už gryną pinigą biblinį susvetimėjimo aiškinimą. Pagrindinė susvetimėjimu reiškiama idėja yra atsiskyrimas nuo Dievo: *Laiške Efeziečiams 4,18* šv. Paulius apie pagonis taip kalba: „Jų protavimas aptemęs, jie svetimi Dievo gyvenimui dėl savo dvasinio aklumo bei širdies suakmenėjimo". Čia susvetimėjimas aiškiai turi dar ir neigiamą reikšmę, kuri dažnai kartojama Augustino teologijoje. Iš tiesų susvetimėjimas yra jo dviejų valstybių priešpriešos idėjos esmė. Augustinas savo veikale *Apie Dievo valstybę* teigia, kad jo tikslas buvo „rašyti apie dviejų valstybių atsiradimą, raidą ir joms skirtą pabaigą. Viena iš jų yra Dievo valstybė, kita – pasaulio valstybė, ir Dievo valstybė gyvena šio pasaulio valstybėje, tarp žmonių, bet ji gyvena ten kaip svetima ir laikina viešnia"[19]. Tokie protestantų teologai kaip Lutheris ir Calvinas tęsė šią tradiciją, o kai kurie autoriai netgi tvirtina, kad Hegelis būtent iš jų perėmė ir „įdiegė susvetimėjimo sąvoką"[20]. Vis dėlto teoriniai liudijimai rodo buvus kitokią – apie visuomenės sutartį rašiusių autorių įtaką.

Tačiau pirmiausia – koks buvo sąvokos pobūdis prieš jiems ją pasigriebiant? Kad būtų suprantamiau, tai galima pavaizduoti kaip monetą: vienoje jos pusėje būtų neutraliai vertinama nuosavybės perdavimo idėja, o kitoje – negatyvi žmogaus ir Dievo nesubalansuoto išsiskyrimo prasmė. Būdami Švietimo kūrėjai ir jo kūriniai, visuomenės sutarties autoriai sekuliarizavo religinę prasmę, kad užsipultų senąsias ir įprasmintų naująsias socialinio susvetimėjimo formas. Taip jie įvertino juridinę prasmę, kad paaiškintų ir pateisintų laisvą (ir kartais lygų) teisių bei galios susvetimėjimą. Jie tarsi radikaliai pakeitė monetos vertę.

Hugo Grocijus (Grotius) nuo seno pripažįstamas „tarptautinės teisės tėvu" ir ne vienas tarptautinių santykių teoretikas pagerbė jį pripažindamas esant jo, „Grocijaus", paradigmą. Su šita paradigma siejami mąstytojai, teigiantys, kad santykiai tarp valstybių kuria legalistinę-moralistinę visuomenę, kurioje „makiavelišką" konfliktą švelnina „kantiškasis" bendradarbiavimas[21]. Tačiau originalūs jo darbai apie sutartis, ypač jo pirmasis mėginimas taikyti susvetimėjimo terminą sutarčių teorijai, tarptautinių santykių teorijoje dažniausiai buvo ignoruojami.

Grocijaus veikalo *De jure belli ac pacis* šeštojo skyriaus antraštė glaustai parodo, kad, nagrinėdamas nuosavybės ir suvereniteto sąryšį, jis svarbiausiu veiksniu laikė perdavimą: „Apie įgijimo darinį, sukuriamą žmogaus veiksmu, ir apie suvereniteto bei su juo susijusių dalykų perdavimą"[22]. Grocijus pripažįsta, jog jo laikais (septynioliktame amžiuje) pripažįstama natūraliu dalyku, kad daiktai įgyjami ir perduodami vieno asmens kitam. Kai toks veiksmas išreiškia protingą valią, jis yra reikalingas išorinio „ženklo", t. y. prigimtinės, civilinės ar „tarptautinės" teisės; šios teisės forma priklauso nuo to, kokiu lygiu įvyksta perdavimas ir koks teisių ir įpareigojimų rinkinys jį lėmė. Šiame kontekste matyti, kad perdavimas kuria socialines sankcijas.

Darydamas tokį šuolį, palyginti su jo pirmtakais, ir remdamasis savo argumentų logika, Grocijus toliau teigia, kad šis elementarus perdavimas yra politinės valdžios radimosi prielaida:

> Kaip kiti dalykai gali būti perduoti, taip ir suverenią valdžią gali perduoti tas, kuris iš tiesų yra jos savininkas, tai yra, kaip minėjome anksčiau ..., karalius, jei valdžia yra paveldima: kitu atveju – tauta, tačiau sutikus karaliui; kadangi jis taip pat turi teisę valdyti iki gyvos galvos, ta teisė negali būti atimta prieš jo valią[23].

Taigi perdavimas atrodo tarsi dvipusio eismo kelias tarp valdinių ir valdovo; bet Grocijus, septyniolikto amžiaus atstovas, nėra pasirengęs šiuo savo teiginiu mesti iššūkį „aukščiausiam titului" (taip tuomet buvo žiūrima į suverenumą). Grocijaus idėjos apie visuomenės sutartį ir jo taikyta organinė analogija turės radikalių implikacijų, kai ateities mąstytojai jomis naudosis skelbdami „neatimamas" demokratines teises. Tačiau Grocijus susilaiko:

> Kai yra perduodama suvereniteto dalis, taip pat reikalaujama, kad ta dalis, kuri turi būti perduota, sutiktų su šiuo aktu. Juk tie, kurie susijungia, kad sukurtų valstybę, *sudaro sutartį* dėl tam tikros *amžinos* ir *nemirtingos* visuomenės, būdami jos pačios sudedamąja dalimi; tai reiškia, jog šios dalys nepriklauso kūnui taip pat, kaip natūraliam kūnui priklauso dalys, kurios negali gyventi negyvenant tam kūnui. Kūnas, apie kurį kalbame, yra kitokios rūšies – tai savanoriškas darinys, ir šito nederėtų suprasti taip, kad kūnas gali turėti teisę atskirti dalis nuo savęs ir atiduoti jas kito valdžion[24].

Grocijus tautos suvereniteto teorijos link juda atsargiai ir subtiliai. Tokiems demokratijos šaukliams kaip Rousseau šis Grocijaus santūrumas atrodė smerktinas: „Grocijus neigia, jog bet kokia žmonių valdžia yra įsteigta valdomųjų labui, ir kaip pavyzdį nurodo vergovę. Dažniausiai savo samprotavimuose teisės pagrindu jis laiko egzistuojantį faktą. Galima būtų taikyti nuoseklesnį metodą, tačiau joks kitas nebūtų naudingesnis tironams"[25].

Grocijaus nuostatą ir tikslus galima suprasti. Rašydamas Trisdešimties metų karo laikais ir trokšdamas, turbūt netgi nostalgiškai, kad būtų atkurta prarasta krikščioniškojo pasaulio vienybė, jis buvo labiau suinteresuotas stiprinti, o ne griauti besikuriančią absoliutinių valstybių bendriją. Todėl visiškai suprantama, kad perdavimo sąvoką jis turėjo panaudoti *tvarkos* labui[26]. Priešingai, Rousseau teikė pirmenybę lygybei ir laisvei, todėl reikėjo radikalios perdavimo interpretacijos. Be to, jo manymu, padėtis, į kurią pateko Grocijus, buvo smerktina, o ne pateisinama: „Grocijus, pabėgėlis Prancūzijoje, nepatenkintas savo tėvyne ir norėdamas įtikti Liudvikui XIII, kuriam skirta jo knyga, negaili nieko, kad atimtų iš tautų visas jų teises ir kuo mitriau apgaubtų jomis karalius"[27].

Kitas apie visuomenės sutartį rašęs autorius, kurio negalėjo pakęsti Rousseau, buvo Hobbesas. Hobbesas savo veikale *Leviatanas* nevartoja *alienation* termino *per se,* tačiau jis plačiai naudojasi šia idėja norėdamas patobulinti Grocijaus argumentaciją, nors ir pateikia griežtesnius nurodymus dėl tarptautinės tvarkos. Keturioliktame skyriuje „Apie pirmąjį ir antrąjį prigimtinius įstatymus ir apie sutartis" jis teigia, jog *„atsisakyti* žmogaus *teisės* į ką nors – tai *atsisakyti* laisvės trukdyti kito teisei naudotis tuo pačiu"[28]. Jis atskiria teisių *išsižadėjimą* ir teisių *perleidimą:* pirmuoju atveju, kitaip negu antruoju, nebūtina apsikeisti įpareigojimais. Galutinis šio išsižadėjimo ar perleidimo tikslas yra savaime *neatskiriama* teisė, būtent teisė į „žmogaus asmenybės saugumo užtikrinimą, jo gyvybės išsaugojimą ir užtikrinimą priemonių taip apsaugoti gyvenimą, kad jis netaptų jam nepakeliamas"[29].

Abipusio teisių perleidimo priemonė yra sutartis arba, jei perleidimas yra ir įpareigojimų atidėjimas (t. y. pažadas), susitarimas. Antroje dalyje „Apie valstybę" ši pradinė sutarties schema yra išaukštinama norint pagrįsti „Leviatano", kaip aukščiausios valdžios, sukūrimą. Pažymėtina, kad susvetimėjimas yra svarbiausia priežastis, kodėl žmonės sukuria aukščiausią valdžią, „kuri galėtų apginti juos nuo svetimšalių įsiveržimo"[30]. Hobbesas aprašo, kaip išsižadama laisvės mainais už saugumą. Individai jos išsižada abipusiškai ir atšaukiamai, žmonių ir Leviatano santykio požiūriu tai įvyksta amžinai ir neginčijamai vienašališkai. Klausimas, kurį Rousseau penktame *Visuomenės sutarties* skyriuje „Vergovė" pateikia Grocijui, galėtų būti skiriamas ir Hobbesui: „Jeigu atskiras žmogus, pasak Grocijaus, atsisakydamas savo laisvės, gali pasidaryti šeimininko vergu, tai kodėl gi visa tauta, atsisakydama savo laisvės, negali tapti kokio nors karaliaus pavaldine?"[31]

Savo atsakyme Rousseau, norėdamas pajuokti tokią galimybę, pasikliauja perdavimo sąvoka ir jos kartais tyčia dviprasmiu vartojimu:

> Čia daug dviprasmių žodžių, kurių reikšmę reikėtų paaiškinti, tačiau apsiribokime žodžiu *perduoti*. Perduoti – reiškia atiduoti arba parduoti. Tačiau žmogus, tapdamas kito vergu, savęs neatiduoda. Jis mažų mažiausiai parsiduoda, kad gautų pragyvenimo priemonių. Bet kodėl turi parsiduoti tauta?[32]

Rousseau pripažįsta, kad despotas gali suteikti „pilietinę ramybę". Tačiau, klausia jis, kas iš to, jeigu jos kaina – karai ir konfliktai, kuriuos sukelia nesuvaldomos karaliaus ir jo dvariškių ambicijos bei godumas? Dėstydamas savo požiūrį, Rousseau pasitelkia ir sveiką protą, ir absurdą:

> Karalius savo pavaldiniams ne tik neteikia pragyvenimo priemonių, jis pats gyvena jų sąskaita, o karaliui, pasak Rabelais, ir reikia nemaža. Taigi pavaldiniai atiduoda save su sąlyga, kad iš jų paims ir jų turtą? Man neaišku, iš ko tada jie pragyvens[33].

Sprendimas, kurį Rousseau rado visuomenės sutartyje ir bendrojoje valioje, turėtų būti gana gerai žinomas, tad nėra reikalo čia jo kartoti. Pakaks to, kad atskleisime pagrindinį perdavimo vaidmenį, pateikdami svarbią ištrauką iš šešto skyriaus „Apie visuomenės susitarimą":

> Šie straipsniai, jeigu jie teisingai suprantami, traktuojami tik kaip visiškas kiekvieno asociacijos nario perdavimas visų savo teisių bendruomenės labui; nes, pirma, jeigu kiekvienas visiškai atsiduoda, tai visiems susidaro vienodos sąlygos; o jeigu visiems sąlygos yra vienodos, niekas nėra suinteresuotas apsunkinti jų kitiems[34].

Paskutinė mano pastaba kalbant apie tai, kaip Rousseau vartoja perdavimo sąvoką, yra svarbi jos ateičiai. Pirma, Rousseau yra atsakingas už tai, kad sąvoka buvo „socializuota" ir tapo dviprasmė. Anksčiau išdėstyta prasme Rousseau dar labiau išplėtė iš pradžių buvusią neutralią ekonominę termino reikšmę ir papildė ją laisvei svarbiais visuomeniniais sandoriais. Hobbeso *raison d'état* (t. y. atsidūrusį pavojuje gyvybingumą), kaip pagrindinį perdavimo poreikį ir jo pateisinimą, pakeitė *la volonté générale* (t. y. laisvas bendruomeniškumas). Antroji prasmė dažniau vartojama veikale *Samprotavimas* ir galėtų būti vertinama kaip protomarksistinio pobūdžio. Pirma, jis teigia, jog „neįsivaizduojama, kad nuosavybės sąvoka būtų atsiradusi ne iš darbinės veiklos"[35]. Paskui jis aiškina, kad atitolinta (t. y. perduota) nuosavybė tampa *susvetimėjusi.* Atsiribodamas nuo ankstyvųjų tarptautinės teisės teoretikų, Rousseau savo argumentus grindžia cituodamas Samuelį Pufendorfą – diplomatų auklėtoją, vadovavusį pirmajai viešajai tarptautinės teisės katedrai (1661):

> Pufendorfas sako, kad lygiai taip pat, kaip sutartimis ir susitarimais perduodame kitiems savo turtą, mes galime atsisakyti laisvės kieno nors naudai. Toks samprotavimas, mano nuomone, visiškai neteisingas, nes, pirma, turtas, kurį aš atiduodu kitam, tampa kažkuo *man visiškai svetimu,* ir man vis tiek, ar jį naudos piktam, ar ne, bet man labai svarbu, kad jokiu būdu nepiktnaudžiautų mano laisve; ir aš negaliu statyti savęs į pavojų virsti nusikaltimo įrankiu, netapdamas kaltu dėl to blogio, kurį mane privers padaryti[36].

Be abejo, Marxas, priešingai negu Rousseau, teigtų, kad nuosavybė kaip susvetimėjęs darbas gali susvetimėti lygiai taip pat kaip gyvenimas ir laisvė. Tačiau nereikia pamiršti, jog Rousseau (nors ir elementariai) ekonominę ir juridinę susvetimėjimo (perdavimo ar išsižadėjimo) prasmę susiejo su ankstyvąja politine ir religine prasme (atitolinimu ar atskyrimu) ir sukūrė naujovišką darinį, socialiniu požiūriu kritinę sąvoką. Ji vėliau buvo nukreipta prieš Saint-Pierre'o irenistinius raštus, turėjo įtakos Kanto kosmopolitiniams argumentams už amžinosios taikos sudarymą ir, o tai svarbiausia, vėl iškilo Hegelio ir Marxo susvetimėjimo teorijose.

SUSVETIMĖJIMO TEORIJOS RAIDA

Aiškindamiesi susvetimėjimo sąvoką, mes galime atskleisti istorinę susvetimėjimo raidą, kuri padės išdėstyti diplomatijos genealogiją. Apskritai kelias, kurį nuėjo susvetimėjimas (perdavimas), vedė *įkalnėn:* nuo prigimtinės būklės (ekonominės) prie valstybės prigimties (teisinės), o susvetimėjimas – *nuokalnėn:* iš aukštybių (teologinių ir religinių) į žemę (filosofija ir sociologija). Be to, čia bandome paprieštarauti įprastai nuomonei, kad susvetimėjimo teoriją pats vienas sukūrė Karlas Marxas.

Neįmanoma nustatyti ir apžvelgti visų socialinių reiškinių ir intelektualinių įtakų, kuriems susiliejus tapo galima ir būtina, kaip pasakytų Marxas, susvetimėjimo teorija. Be to, tokiais atvejais, matyt, naudingiau tirti užuomazgą, o ne atkakliai aiškintis, kas ir iš ko ją pagriebė, ypač dėl to, kad nei gyvenimas, nei tarptautiniai santykiai nėra kontroliuojamas eksperimentas. Vis dėlto galima paminėti keletą vardų tų, kurie, taip sakant, buvo veikiami susvetimėjimo ir jį aiškino. Iki Marxo ekonominiais ir teisiniais susvetimėjimo aspektais domėjosi Jamesas Harringtonas[37], Johnas Locke'as[38], Jamesas ir J. S. Milliai[39] bei Adamas Smithas[40]. Tarp keleto žymesnių teologų ir filosofų, įnešusių savo indėlį į susvetimėjimo teoriją, yra Tomas Akvinietis ir Mokytojas Eckhartas[41], protestantų teologai Thomas Munzeris, Calvinas ir Lutheris[42], taip pat vokiečių filosofai Fichte, Schellingas ir Schilleris[43].

Aš sąmoningai nepaminėjau Kanto, nes apie jį būtina trumpai pakalbėti. Ir ne tik todėl, kad Hegelis, rašydamas apie susvetimėjimą, tarsi priešstatė save Kantui (taip, kaip Rousseau – Grocijui). Tarptautiniais klausimais Kantas yra pripažintas dėl jo traktato apie amžinosios taikos sutartį, mat jis numatė, kad valdžia galėtų būti konstituciškai perduota valstybių konfederacijai[44]. Valstybės vidaus klausimais Kantas pateikia sudėtingesnę susvetimėjimo interpretaciją susiedamas jį su savo moraliniu radikalizmu ir vertindamas jį kaip būtiną veiksmą, turintį kartais peiktinų padarinių. Kaip jau įprasta, jis teigia, kad „vienam priklausančios nuosavybės perleidimas kam nors kitam yra jos nusavinimas"[45]. Tačiau jis papildo tai moraline sąlyga, kurią lėmė, kaip atrodo, besikeičiančios socialinės sąlygos. Anksčiau, kai žmonės ir darbas buvo statiškos kosmoso tvarkos dalis, buvo nusavinama tik *negyvoji* nuosavybė. Tačiau į šį feodalinį pastovumą įsiveržus kapitalizmui, ir žmonės, ir jų darbas tapo „laisvai" nusavinami (kaip ir ta nuosavybė, kuri nebuvo laikoma darbo produktu). Kantas manė, jog šiame nusavinimo procese „gyvoji" nuosavybė virto „negyvąja", arba tapo „sudaiktinama" *(Verdingung)*[46]. Čia Kantas žengia pirmą žingsnį įtvirtindamas ryšį tarp nusavinimo ir sudaiktinimo – ryšį, kuris priskiria subjektyvų vertinimą įdaiktinančiam ekonominių perdavimų procesui. Taigi, ne vien Hegelis, bet ir Marxas, regis, pasisėmė idėjų apie sudaiktinimą iš Kanto nusavinimo schemos.

Kaip aiškinti tai, kad Hegelis iš esmės susvetimėjimą perkėlė į mąstymo sistemą? Iš dalies atsakymą galime gauti iš tų aplinkybių, kuriomis gyveno Hegelis, t. y. politinis ir socialinis pačios Vokietijos susiskaldymas. Tam tikrų įrodymų yra ankstyvuosiuose jo raštuose. *Sistemos fragmente* jis teigia, jog „nevieningumas yra filosofijos *poreikio* šaltinis, ir kaip amžiaus kultūra [*Bildung*] jis yra jo nelaisvas, nulemtas aspektas"[47]. Hegelis taip pat įsitikinęs, jog atsakomybė už tokią padėtį tenka Europos užsienio valstybėms. „Vestfalijos taikoje, – rašo Hegelis, – buvo parengtas šis Vokietijos nevalstybiškumas ... Vokietija atsižadėjo tapti saugia valstybine galia ir atsidavė savo narių gerai valiai."[48] Tačiau visada dialektiškas Hegelis manė, jog ši padėtis galiausiai sukurs stipresnę, nesusvetimėjusią Vokietiją. Valstybei būdinga tas pat kaip ir Dvasiai: „protas, susvetimėjęs savo amžiui, atsikuria mokslo pavidalu"[49]. Būdamas įsitikinęs, kad jo atliekamas pažinimo sisteminimas yra abipusiai, gal net priežastingai susijęs su Vokietijos valdžios sistemos formavimusi, Hegelis iš tikrųjų Bacono įsitikinimą, kad pažinimas yra galia, subtiliai performulavo taip: pažinimas *sukuria* galią.

Charlesas Tayloras prilygino Hegelio aiškinimą klasikinei dramai: laikytis kranto linijos ir saugiai pasilikti įprastinės kalbos seklumoje arba rizikuoti leistis į atvirą jūrą, kur neatsargaus tyko praryti Hegelio lingvistiniai sūkuriai. Čia neįmanoma ilgai aiškintis Hegelio darbų, nes jie per daug sudėtingi ir jų daug. Verčiau, daugiausia pasikliaudamas Hegelio *Dvasios fenomenologija,* išdėstysiu susvetimėjimo teoriją, kurios euristinė vertė, tikiuosi, kompensuos nepakankamą išsamumą. Išsamiau kultūros ir susvetimėjimo ryšį, kurį Hegelis bendrais bruožais aiškina 4(b) skyriuje „Su savimi susvetimėjusi dvasia: kultūra", panagrinėsime skyriuje „Diplomatinė kultūra"; o jo implikacijos diplomatijai bus svarstomos šeštame skyriuje.

Vykstant žmogaus dvasios plėtrai, susvetimėjimas veikia dviem lygmenimis. Individo lygmeniu Hegelis remiasi juo atskleisdamas individo tapsmą per judėjimą nuo nereflektyvios psichinės vienovės iki susidvejinusios subjektyvios sąmonės, siekiančios susivienyti su jos objektyvuota sąmone. Istorijos lygmeniu *Fenomenologija* tiria, pirma, Dvasios kelią nuo klasikinės Graikijos pradinės harmonijos iki netobulos krikščioniškojo pasaulio vienybės ir vėlesnės nesantaikos, o antra – Dvasios galimybę vėl susivienyti dėl Prancūzijos revoliucijos. Abiem lygmenimis susvetimėjimas yra tarsi variklis. Dvasia gali būti įsivaizduojama kaip tuščia bendrybė, kuri konkretų turinį įgyja tik išoriškai reikšdamasi kaip kažkas kita, negu ji pati, ir po to įveikdama tą savo kitoniškumą. Hegelio terminais tariant, tai – „tarpininkavimas", kuris yra „ne kas kita, kaip savaime judanti lygybė pačiam sau"[50]. Per šio neigimo neigimą iš Dvasios atsiranda susvetimėjusi savastis. Kitaip tariant, tarpininkaujant individualiai susvetimėjusiai savimonei, vyksta pasaulinės Dvasios vienijimasis[51].

Padėti išsiaiškinti gali pavyzdys, kaip veikia susvetimėjimas, ypač toks, kuris svarbus tarptautiniams santykiams, – tai Hegelio aiškinimas apie viešpatavimą ir vergavimą skyriuje „Savimonės savarankiškumas ir nesavarankiškumas" (dar žinomas kaip „pono–vergo santykis"). Pamatinis yra pirmasis sakinys: „Savimonė yra savyje ir sau, nes ji yra savyje ir sau dėl kitos [savimonės], t. y. ji yra tik kaip kažkas pripažinta"[52]. Čia įvesta tai, ką Johnas Torrance'as vadina „kova dėl pripažinimo": kiekvienas individas, traktuodamas kitą kaip jam reikalingą objektą, įsitraukia į žūtbūtinę kovą dėl nepriklausomos savimonės[53]. Tačiau mirtis gali būti tik priklausomo *ego* materializuotas gyvenimas. Priešingu atveju, kaip teigia Torrance'as, esminis viešpataujančio *ego* atspindys subyrėtų:

> Pralaimėjusiajam lemta tapti nugalėtojo tikrumo gyvu patvirtinimu ir jo savimonės užbaigimu. Kaip gyva sąmoninga būtybė, jis bauginamas mirtimi, kad taptų kito tarnu arba vergu; tuo tarpu tam kitam iš tiesų yra patvirtinamas jo tikrumas, tačiau tik kaip vergo viešpačio ir šeimininko, ir su sąlyga, kad toks ir liks[54].

Tačiau kaip atsitinka, kad vienas *ego* tampa viešpataujančiu („pripažintu"), o kitas – priklausomu („pripažįstančiu")? Ar negali pripažinimas būti abipusis *ir* lygus? Hegelis neužkerta kelio tokiai galimybei, tačiau apie ją galima galvoti tik kaip apie „gryną Idėją". Nors stilius gali pasirodyti esąs įmantrus, tačiau čia vertėtų pacituoti Hegelį, kadangi ši ištrauka turi ypatingą reikšmę siuzereninės sistemos tapimui valstybių sistema ir diplomatinės kultūros, kurią aptarsime kitame skyriuje, atsiradimui. Hegelis teigia:

> Kiekvienas „kitam" yra vidurkis, kuris yra tarpininkas, kiekvieną susiejantis su pačiu savimi; ir kiekvienas sau ir „kitam" pasirodo kaip betarpiška sau-estinti esmė, kuri kartu šitaip esti sau tik šito tarpininkavimo dėka. Jie prisipažįsta pripažįstantys vienas kitą[55].

Hegelio teiginio prasmė ir stilius paaiškėja iš kitos ištraukos, kurioje jis teigia, jog tas individas, kuris nenori „rizikuoti savo gyvybe", būti „išmėgintas mirtimi" tam, kad būtų pripažintas, yra tas individas, kuris „turi tiesiog gyventi ar būti kitam"[56]. Tad atrodo, kad tas individas, kuris žūtbūtinėje kovoje rizikuoja gyvybe, įrodo savo savarankiškumą tam tikrų objektų atžvilgiu. Šeštame skyriuje pamatysime, kaip ši schema gali padėti paaiškinti valstybių tarpusavio pripažinimą; o kol kas galime įdomiai palyginti didžiųjų ir mažesniųjų valstybių skirtumus, kuriuos vėliau nurodė Treitschke ir Ranke'as. Arba, kaip pažymėjo Martinas Wightas, „didžioji valstybė nemiršta sava mirtimi"[57].

Be to, panašius imperijos saulėlydžio ir „trečiojo pasaulio maišto" modelius galime atskleisti kitame pono ir tarno santykio etape, kai pradeda veikti „istorijos ironija", arba dialektika. Ponas vis dar priklausomas nuo tarno pripažinimo, nes visiškas savarankiškumas reikštų savęs neigimą. Bet tarnas dabar yra tarsi daiktas, įrankis pono tikslams ir dvasine, ir fizine prasme. Taigi prasideda pono savimonės plėtra, kadangi ji yra sudaiktintos sąmonės atspindys. Tačiau tarnas turi alternatyvią savęs realizavimo priemonę – savo *darbą*. Maža to, jo priešiškumas pono valdžiai internalizuotas kaip baimė ir verčia jį kurti savo sąmonę per svetimą jo paties darbo produktą, o ne per svetimą pono valią. Taigi „vėl atradęs save, – teigia Hegelis, – ir savo dėka tarnas tampa prasmingas pats sau, ir kaip tik darbe, kur, kaip atrodė, glūdėjo tik svetima prasmė"[58].

Apibendrindami ir dėl tolesnio dėstymo atkreipsime dėmesį į Hegelio atskleistą dialektinę susvetimėjimo raidą. Pirma, tai yra filosofinė dialektika: pozityvus Dvasios susvetimėjimas, kad atsirastų savimonė, jos negatyvus susvetimėjimas dėl atsiradusio skilimo ir pozityvus savimonės susvetimėjimas darnaus visuomeninio egzistavimo labui. Antra, tai novatoriška sisteminė ir sociologinė dialektika: negatyvus vidinis asmens susvetimėjimas, sukurtas pozityvaus savimonės susvetimėjimo, kuris potencialiai gali būti įveikiamas pozityviu darbo susvetimėjimu. Ar Hegelio pateiktas susvetimėjimo susisteminimas turi kokios nors euristinės reikšmės diplomatijos genealogijai? Nesivadovaudamas diplomatijos paradigmomis, kol kas galiu tik rekomenduoti pasinaudoti Hegelio filosofiniu susvetimėjimo aprašymu aiškinant du esminius diplomatijos istorijos momentus: kai dėl *abipusio* valstybių susvetimėjimo Vakarų krikščioniškajam pasauliui ima rastis tarptautinė diplomatijos sistema; kai trečiojo pasaulio maištas prieš Vakarų „viešpatavimą" paspartina diplomatijos transformavimąsi į tikrai pasaulinę sistemą.

Prieš pripažindami nuopelnus to mąstytojo, kuris yra glaudžiausiai siejamas su susvetimėjimo teorija, turime deramai paminėti Ludwigą Feuerbachą. Nors paprastai garbė priskiriama Karlui Marxui, iš tikrųjų kaip tik Feuerbachas buvo tas, kuris tvirtai sugrąžino Hegelio idėjas į žemę ir paruošė dirvą Marxo „antropologinei" susvetimėjimo teorijai. Marxas ne kartą pripažino esąs daug skolingas Feuerbachui. Marxas savo „Hegelio dialektikos kritikoje" rašo: „Didžiulis Feuerbacho laimėjimas yra tas, kad jis įrodė, jog filosofija tėra mintimis išreikšta ir logiškai susisteminta religija; vadinasi, ją taip pat galima teisti; ji yra kita žmogaus esmės susvetimėjimo forma ir šio susvetimėjimo esaties atmaina"[59]. *1844 m. rankraščių* pratarmėje jis nurodo: „Tiktai *Feuerbachas* yra pozityviosios humanistinės ir natūralistinės kritikos pradininkas. Juo tylesnis, tuo tikresnis, stipresnis, platesnis ir pastovesnis yra jo raštų poveikis. Po Hegelio *Phänomenologie* ir *Logik* tai yra vieninteliai raštai, kuriuose glūdi tikra teorinė revoliucija"[60].

Kaip didžiausia sensacija 1841 m. buvo sutikta *Krikščionybės esmė*. Svarbiausia knygos tezė, kad žmogus sukūrė Dievą, turėjo sukelti nemažą kritikos bangą. Deja, čia neįmanoma pateikti Feuerbacho argumentų dėl religinio susvetimėjimo, tačiau jais grindžiamas ketvirtas skyrius apie mitodiplomatiją. O šioje apžvalgoje apsvarstysime tas Feuerbacho mintis apie susvetimėjimą, kurios susijusios su Hegelio ir Marxo teorijomis.

Kaip ir Hegelis, Feuerbachas pasinaudojo susvetimėjimo sąvoka tam, kad iš naujo įvertintų religiją ir filosofiją. Tačiau jis radikaliai peržiūrėjo hėgeliškąjį susvetimėjimą: ne sau susvetimėjusi Dvasia sukuria žmogų, o žmogus, susvetimindamas savo esmines savybes, sukuria metafizinę būtybę. Tikėdamasi rasti danguje tai, ko negali rasti žemėje, žmonija, mintimis persikeldama į transcendentinę karalystę, duoda pradžią religijai. Šio persikėlimo pagrindas – dvi didžiausios jėgos. Pirmoji – tai stiprus gyvenimo po mirties poreikis. „Žmogaus kapas, – rašo Feuerbachas, – yra ta vieta, kur gimsta dievai."[61] Antroji kyla iš Hegelio idėjos, kad sąmonė yra begalinė, tačiau ji reikalinga pripažinimo kaip baigtinė būtis, jei turi būti pripažinta kažkas anapus *savimonės*. Todėl susvetimėjusi sąmonė postuluoja Dievo buvimą. Tačiau kokios galimybės būti pripažintiems tų, kurie nesusvetimėję? Čia Feuerbachas nustato svarbų skirtumą tarp individo ir *„rūšies"*. Kaip rūšies atstovas individas geba pripažinti tai, kas yra didesnis už jį, ir būti jo pripažintas. Nesusvetimėjusio visuomeniškumo, imanentiško rūšinės būtybės sąvokai, potencialas bus aiškiai apibūdintas Marxo pateiktame susvetimėjimo vertinime.

> Taigi, pranykus *kitam tiesos pasauliui*, istorijos uždavinys yra nustatyti *šio pasaulio tiesą*. Filosofijos, kuri tarnauja istorijai, tiesioginis uždavinys dabar yra atskleisti žmogaus susvetimėjimo *pasaulietinio pavidalo* esmę, kai jau yra atskleista jo *švento pavidalo* esmė.[62]

Ši ištrauka, paimta iš Marxo „Hegelio *Teisės filosofijos* kritikos", vykusiai apibūdina tai, kaip jis traktuoja susvetimėjimą: polemiškai, kritiškai, pasaulietiškai ir pirmiausia – istoriškai. Tačiau Marxui susvetimėjimo istorija prasideda nuo „politinės ekonomijos", kurią galima paaiškinti tik susvetimėjimo teorijos pagrindu. Taip yra todėl, teigia Marxas, kad, pirma, „politinė ekonomija remiasi privatinės nuosavybės faktu"[63], o antra, todėl, kad „privati nuosavybė yra materiali, jutimiška susvetimėjusio žmogaus gyvenimo išraiška"[64]. Taigi, Marxo kritika įvertina ekonominę ir teisinę susvetimėjimo, kurį jis rado anglų ekonomistų ir filosofų klasikų (Jameso Stewarto, Jameso ir J. S. Millių bei Davido Ricardo) veikaluose, prasmę. Tai tapo įmanoma, kai teologinė susvetimėjimo prasmė buvo „sugrąžinta į žemę". Tad, kai Marxas teigia, jog „susvetimėjimas *(Entfremdung)* sukuria tikrą ... susvetiminimo *(Entäusserung)* interesą", tai nėra tautologija; iš tikrųjų jis čia brėžia savosios susvetimėjimo sintezės kontūrus: susvetimėjimas yra žmogaus atskyrimas atiduodant jam savo darbą[65].

Šis atskyrimas yra visuomeninis santykis, tačiau jis gali rastis iš kelių susvetimėjimo formų. Individas gali susvetimėti: 1) savo produktui; 2) darbo procesui; 3) darbo priemonėms; 4) rūšiai; 5) kitiems individams. Tai nereiškia, kad *visos* darbo formos sukuria susvetimėjimą. Pasak Marxo, poreikių tenkinimas per gamybinę veiklą yra esminis dalykas žmogaus sąmonėjimui ir jutiminiam gamtos suvokimui. Darbas tampa susvetimėjęs, kai jis dirbamas *priverstinai* ir yra „tik *priemonė* su juo nesusijusiems poreikiams patenkinti"[66]. Kitų prižiūrimas darbas tampa priešiška, svetima jėga. Marxas vėl grįžta prie Feuerbacho metafizikos norėdamas aprašyti besiplėtojantį santykį, kai kiek vienas laimi, tiek kitas pralaimi:

> ... remiantis šia prielaida, aišku: kuo daugiau darbininkas išsekina save darbu, tuo galingesnis tampa svetimas daiktų pasaulis, kurį jis kuria sa-

> vo nenaudai, tuo vargingesnis tampa jis pats ir jo vidinis pasaulis ... Visai tas pat pasakytina apie religiją. Kuo daugiau žmogus suteikia Dievui, tuo mažiau belieka jam pačiam[67].

Tačiau žmogaus kolektyvinis susvetimėjimas įgijo naują, išaukštintą išraišką. Nuo žmogaus „politinės emancipacijos" (t. y. Švietimo ir Prancūzijos revoliucijos) laikų religija buvo išstumta *„civilinės visuomenės* dvasios" *(bürgerliche Gesellschaft)*, kurią Marxas savo apybraižoje „Žydų klausimu" apibūdina kaip „egoizmo sferos, *bellum omnium contra omnes* dvasią ... jau ne *bendrumo* esmę, bet *atskirumo* pradą"[68]. Saugumas tampa pilietinės visuomenės didžiausia vertybe: kai kiekvienas individas egzistuoja kaip priemonė kitiems, jis siekia politinių ir teisinių savo išlikimo, savo teisių ir savo nuosavybės garantijų. Tačiau Marxas nuvainikuoja šią išaukštintą sąvoką, kuri mūsų laikais buvo fetišizuota kaip nacionalinio saugumo būklė: „Saugumo sąvoka nepadeda pilietinei visuomenei pakilti virš savo egoizmo. Priešingai, saugumas yra jos egoizmo *garantija*"[69].

Kaip ir Hegelis, Marxas mano, jog valstybės susiformavimą lėmė susvetimėję konkretūs interesai, radęsi tiek civilinėje visuomenėje, tiek ir už jos ribų. Be to, Marxas jos tariamą visuotinumą laiko tokiu pat „dvasiniu" (tai yra mitiniu) dalyku, kaip ir Hegelio abstrakčią absoliučios Dvasios idėją. Trumpai tariant, konkretūs *materialūs* interesai buržuazinėje valstybėje iškyla kaip visuotiniai abstraktūs interesai.

Todėl Marxo susvetimėjimo sampratos teleologija nėra, kaip Hegelio atveju, orientuota į tobulą Prūsijos valstybę, jos tikslas – bevalstybiškumo idealas. Marxas sąmoningai vengia aiškiai atsakyti, koks gi bus tas nesusvetimėjęs „pomirtinis gyvenimas", išskyrus tai, kad jis primins kaimišką palaimą, kai rytais melžiamos karvės, o po pietų filosofuojama. Vėlesniuose savo veikaluose Marxas, tapęs moksliškesnis ir sąmoningesnis „klasiniu" požiūriu, kur kas rečiau ėmė vartoti susvetimėjimo sąvoką, taip pat ir samprotauti apie mitinį nesusvetimėjusių individų ir bendruomenių pasaulį[70]. Tačiau imanentiška Marxo susvetimėjimo teorijos eschatologija suklestėjo ir, be abejo, padidino jos patrauklumą vėlesniems visuomenės mokslų teoretikams. Vienas iš paskesnių šalutinių poveikių buvo religinės, teisinės ir filosofinės susvetimėjimo raiškos – kitaip tariant, teorijos priešistorės – ignoravimas, pirmenybę teikiant sociologinei krypčiai. Taip pat liko neištyrinėta sisteminė susvetimėjimo hermeneutika, kuri galėtų padėti paaiškinti ryšį tarp *vidinio* ir *išorinio* susvetimėjimo, t. y.

dinamiką, kai diplomatija, valdant revoliuciniams režimams, iš tarpininkavimo tarp susvetimėjusių valstybių tapo tarpininkavimu visuotiniam žmonijos susvetimėjimui. Tikiuosi, kad ši schemiška susvetimėjimo teorijos santrauka šiek tiek kompensuoja minėtą spragą.

Tačiau susvetimėjimo teorijų apžvalga nebūtų išsami, jei nepaminėtume Jeano Paulio Sartre'o, kuris išsiskiria iš kitų šių laikų autorių, rašiusių apie susvetimėjimą. Jis vertas dėmesio ne tik dėl to, kad buvo ignoruojamas tarptautinių santykių teorijoje, bet ir dėl didžiulių pastangų visokeriopai suprasti istorijos ir technologijos (susvetimėjusį) vyksmą; taip pat dėl to, kad jis yra Hegelio ir Marxo „susvetimėjusio filosofo" archetipas (mat jis retkarčiais susvetimėdavo tai valstybei, tai partijai, tai Rytams, tai Vakarams). Didžiausi jo filosofijos veikalai *Būtis ir nebūtis* (1943) ir *Dialektinio proto kritika* (1960) yra liūdnai pagarsėję dėl jų sunkaus stiliaus ir neologizmų: paini jų struktūra ir Hegelio sąvokų adaptavimas yra tikras skaitytojo išbandymas. Tačiau visus sunkumus ir neaiškumus sušvelnina viena tiesa: net jo silpnybės išryškina tas tarptautinių santykių teorijos sritis, kurios buvo užgožtos empiriškų *Realpolitikers*. Tai itin pasakytina apie terorizmą, kurį detaliau aptarsime kalbėdami apie antidiplomatiją ir technodiplomatiją, o jo istoriją, motyvus bei padarinius Sartre'as suvokia įžvalgiau negu visi dabarties mokslavyriai, kartojantys išmoktas tiesas sparčiai plintančiuose terorizmo tyrimų institutuose.

Abstrakčiu asmens lygmeniu Sartre'o susvetimėjimo samprata primena pozityvų Hegelio ir Marxo požiūrį į darbą kaip savęs sudaiktinimą. Tačiau nepriteklių postuluodamas esant duotybe, kuri valdo visus žmonių santykius, Sartre'as kuria savęs sudaiktinimo ontologiją, pasak kurios susvetimėjimas yra „totalizuojantis" procesas. Tai lemia „žmogaus viešpatavimą materijos atžvilgiu ir materijos viešpatavimą žmogaus atžvilgiu"[71]. Be abejonės, tai, kaip Sartre'as traktuoja susvetimėjimą, kuris apibūdinamas kaip „tarpininkaujamas santykis" su Kitu ir su „padaryta materija", atitinka Marxo schemą, tačiau Sartre'as negatyvios susvetimėjimo vertės ar aiškinamosios jo vertės negrindžia vien kapitalizmu arba darbo vieta, kaip kad darė Marxas[72]. Kadangi visi praktikos tipai gali susvetimėti ir būti potencialiai priešiški, Sartre'as išplečia susvetimėjimo sąvoką įtraukdamas kitas viešpatavimo per susvetimėjimą formas. Tai reiškia, kad visuose visuomenės sektoriuose, taip pat ir tarptautinėje visuomenėje, veikia įvairiopi, neretai iš dalies sutampantys medijavimo būdai. Pavyzdžiui, Sartre'as stebi ir analizuoja susvetimėjimą eilėje prie autobuso, šeimoje ir – o tai svarbu – Rytuose. Jis atranda tarpininkavimą ir kiek neįprastose vietose, pavyzdžiui, futbolo komandoje ar teroristų grupėje. Sartre'ui atskleidus susvetimėjimą naujose srityse, jo darbas, kaip mėginsiu parodyti septintame skyriuje, tapo vertinga teorine parama diplomatijos tyrimui.

SUSVETIMĖJIMO METATEORIJA

Pratarmėje angliškajam *Das Kapital* leidimui Engelsas atsiprašo skaitytojų:

> Tačiau yra vienas sunkumas, nuo kurio mes negalėjome apsaugoti skaitytojo. Tai – kai kurių terminų vartojimas kitokia prasme, negu jie vartojami ne tiktai kasdieniame gyvenime, bet ir įprastinėje politinėje ekonomijoje. Bet tai buvo neišvengiama. Kiekviena nauja tam tikro mokslo kryptis sukelia to mokslo specialiosios terminologijos revoliuciją[73].

Tarptautinių santykių tyrimas yra palyginti naujas dalykas, tačiau jis, žinoma, nėra mokslas. Taip pat ir susvetimėjimo termino taikymas tarptautinių santykių kontekste šiuo atžvilgiu nėra specialiosios terminijos revoliucija. Jo vartojimas yra visiškai įprastas. Trūksta šio fakto *teorinio pripažinimo,* taip sakant, įžangos teksto.

Aš jau pateikiau savo argumentus, kodėl imuosi aiškinti susvetimėjimą. Tarp jų labai svarbi buvo prielaida, kad naujos analizės priemonės galėtų būti pravarčios klasikiniam požiūriui. Taigi reikėjo šiek tiek supažindinti su svetimomis tarptautiniams santykiams teorinėmis priemonėmis. Tai padarius, dabar galima nurodyti kai kuriuos pagrindinius susvetimėjimo bruožus, į kuriuos bus atsižvelgiama šioje diplomatijos genealogijoje.

Pirma, mes jau nurodėme sąvokos pokyčius. Šių istorinių pokyčių kryptį galima laikyti vertikalia ir dvipuse. „Nusavinimo" (būtent perleidimo ar atsisakymo) prasmė nebėra ekonominė, ji tapo teisine. „Susvetimėjimo" (t. y. atskyrimo, besidriekiančio nuo abejingumo iki priešiškumo) prasmė nebėra teologinė ir religinė, o virto „antropologine" (taip, kaip šį terminą vartojo Feuerbachas ir Marxas) ir politine prasme. Paskui dvi sąvokos buvo sujungtos, iš dalies tai padarė Rousseau ir Hegelis, tačiau labiausiai Marxas, kai susiejo abi sąvokas su pramonėjančios Europos „politine ekonomija". Aptardami susvetimėjimo sąvokos vertybinius pokyčius, matėme, kaip mąstytojų santykis su tikrove, kurią jie nori aprašyti ar paaiškinti vartodami šią sąvoką, nulemia šios sąvokos kritiškumą, subjektyvumą. Pavyzdžiui, Grocijus naudojasi šia sąvoka siekdamas išsaugoti ir taikiai reformuoti tai, kas liko iš besiskaidančio krikščioniškojo pasaulio. Rousseau ir Hegelio laikais ši perspektyva sumenko, ir matome, kaip atsiranda šališki interesai ir radikaliai keičiasi sąvokos prasmė parodydama susvetimėjimo dialektiką. Valstybėse kilo ginčai dėl to, kurios teisės yra „neatimamos", o svarbiausiu valstybių santykių klausimu tapo tai, kaip geriausiai apsaugoti ir naudoti galias, perimtas iš krikščioniškojo pasaulio. Tuomet Kantas ir kiti utopistai iškėlė klausimą, kaip atskirų valstybių valdžia ir teisės galėtų būti perduotos norint sukurti valstybių konfederaciją arba sąjungą. O Hegelio ir Marxo veikaluose susvetimėjimo subjektyvumą teoriškai įtvirtino jų išpažįstami politiniai tikslai: Hegelio – valstybė, Marxo – valstybės pabaiga.

Prieš pasinerdamas į diplomatijos praeitį, pamėginau nustatyti tam tikrus terminologinius, konceptualinius ir teorinius atramos taškus. Tačiau Marxui ir kitiems sujungus „perdavimą/atitolinimą" *(alienation)* ir „susvetimėjimą" *(estrangement)*, nors ir padidėjo termino kritiškumas, tam tikrais atžvilgiais sumažėjo jo konceptualus naudingumas. Norėdamas tai kompensuoti, mėginsiu išlaikyti pirmines šių terminų reikšmes tokias, kokios jos buvo apibrėžtos anksčiau, t. y. šioje genealogijoje jie bus vartojami istorinėmis jų prasmėmis. Pavyzdžiui, nagrinėdamas mitodiplomatiją, perdavimo/atitolinimo ir susvetimėjimo sąvokas vartosiu taip, kaip jos buvo vartojamos Biblijoje ir Augustino veikale *Apie Dievo valstybę*: nusakyti atitinkamai galių ar proto atsisakymą Dievo naudai ir dėl to atsiradusią atsiskyrimo būklę. Bus keletas išimčių, pavyzdžiui, kai pateikiami metateoriniai argumentai. Tais atvejais, kai nenurodyta kitaip ar yra konceptualiai akivaizdu, perdavimo/atitolinimo sąvoka bus vartojama bendrąja jos prasme, t. y. diagnostiniu ir aprašomuoju būdu, pažymint atskyrimą, sukeliantį jausmus nuo abejingumo iki priešiškumo. Tai, mano manymu, iš tikrųjų yra vertybė, o ne terminų painiava: šiuo terminu galima naudotis aprašant ir objektyvias situacijas (atskyrimas) ir subjektyvius veiksnius (nuo abejingumo iki priešiškumo).

Mūsų laukia kelionė per diplomatijos archyvus vadovaujantis susvetimėjimo sąvokomis ir teorijomis. Šios genealogijos prielaida yra ta, kad susvetimėjimas kaip *reiškinys* yra visiškai persmelkęs diplomatiją, o susvetimėjimas kaip *teorija* dažniausiai nebus primenamas, tačiau, be jokios abejonės, neužmirštas. Jei darytume kitaip ir priemonė užgožtų užduotį, tai diplomatijos praeitis būtų ne atskleista, o veikiau užtemdyta. Norėčiau vėl pakartoti, kad susvetimėjimas nėra filosofinis akmuo. Jis negali padėti atskleisti diplomatijos raidos dėsnių; jis negali padėti ir paaiškinti visko, ką reikėtų žinoti apie diplomatiją. Tačiau aš netikiu, kad apleista diplomatijos ištakų ir kaitos sritis gali būti tinkamai nušviesta neatsižvelgiant į turtingą susvetimėjimo istoriją, jo konceptualinę įvairovę ir teorijas.

3

DIPLOMATINĖ KULTŪRA

> Matydamas, jog tiesa – tai teisingas vardų išdėliojimas mūsų teiginiuose, žmogus, kuris ieško tikros tiesos, privalo atsiminti, ką reiškia kiekvienas vardas, kurį jis vartoja, ir atitinkamai jį padėti, kitaip jis susipainios žodžiuose, kaip paukštis įsipainioja į klijais išteptas kilpas; kuo labiau jis stengiasi ištrūkti, tuo labiau išsitepa klijais ir prilimpa. Todėl geometrijoje (vienintelis mokslas, kurį iki šiol Dievas malonėjo suteikti žmonijai) žmonės pradeda nuo savo žodžių reikšmės nustatymo; šį reikšmių nustatymą jie vadina *apibrėžimais*; ir nuo jų pradeda savo samprotavimus.
>
> Thomas Hobbes, *Leviatanas*

> Apskrito stalo kultūros politikos klausimais susitikimo dalyviai sutartinai nusprendė nemėginti apibrėžti kultūros; generalinio direktoriaus atstovas matė reikalą priminti, kad ne UNESCO turi nustatyti valstybių kultūros politiką.
>
> UNESCO dokumento „Kultūros politika: preliminarus tyrimas"
> pirmasis sakinys, Monako konferencijos pranešimas,
> 1967 m. gruodžio 18–22 d.

APIE PRASMĖS RIBAS

Hobbesas taip tikėjo apibrėžimais ir geometrija, kad ėmėsi savo amžininkui Wallisui, Oksfordo geometrijos profesoriui, įrodyti, jog galima apskaičiuoti skritulio kvadratūrą. Hobbeso pretenzijos buvo nesunkiai atremtos.

Trisdešimt diplomatų, specialistų ir menininkų iš dvidešimt keturių šalių susitiko Monake aptarti, kaip įvairių tautų kultūros sampratos galėtų prisidėti prie asmenybės ugdymo, ekonomikos ir socialinės plėtros. Ši grupė priėjo prie visai suprantamos išvados, kad dėl „tam tikrų požiūrių skirtumų" ir nepakankamo informuotumo neįmanoma „pagrįstai išspręsti" kai kurių kultūros problemų. Baigiamajame sakinyje išsisukinėjama taip pat, kaip ir pirmajame: „Dėl to apskrito stalo diskusija rekomendavo atlikti įvairiausius tyrimus"[1].

Žinoma, galime lengvai pateisinti Hobbeso ir UNESCO požiūrį į apibrėžimus. Septynioliktame ir aštuonioliktame amžiais visuotinai pripažintos krikščioniškosios kosmologijos ir politinio valdymo krikščioniškųjų vertybių pagrindu baigtis sutapo su nauju, netgi egzaltuotu tikėjimu proto galia. Daug kas tikėjo ir pats Hobbesas parodė *Leviatane,* kad anarchiškoje sistemoje protas galėtų garantuoti piliečių ir valstybių saugumą. Tačiau daugėjant valstybių bei didėjant jų įvairovei ir joms nevienodai vystantis, buvo įsitikinta, kad tiesa skirtinga kaip ir galia. Tad po trijų šimtmečių pirmaujanti tarptautinė kultūros organizacija turėjo pripažinti, kad kultūros „prasmių nustatymas" – tai tautų ir valstybių reikalas.

Tad kaip mes apibrėžtume *diplomatinę* kultūrą? Jei kas nors drįstų aiškinti, kad galima apskaičiuoti diplomatinės praktikos srities apimtį, tai turbūt pakaktų vienintelio apibrėžimo. Bet netgi tuomet privalėtume pripažinti didžiulį konceptualų apribojimą: ir „diplomatija", ir „kultūra" yra žodžiai kempinės, nes jie gali „sugerti" aibę galimų prasmių, tačiau tam tikru prisotinimo momentu ima rastis loginė ir funkcinė netvarka. Vis dėlto nesunku suprasti keliamą reikalavimą, kad socialinių mokslų vartojami apibrėžimai būtų griežti, tačiau esama svarių priežasčių vengti dažnai su tuo susijusio intelektinio *rigor mortis.* Kadangi mes nagrinėjame diplomatinės kultūros pokyčius, nesu pasirengęs sukaustyti šio termino siauru apibrėžimu; beje, Nietzsche yra pasakęs, jog galima apibrėžti tik tai, kas neturi istorijos.

Vis dėlto, jei norime kelti svarbius klausimus ir pateikti aiškių teiginių, reikia tam tikrų apibrėžimų, kas yra diplomatinė kultūra. Paskutiniuose *Anarchiška visuomenė* puslapiuose Hedley Bullas, mano nuomone, gana laisvai naudojasi medžiaga, skirdamas „diplomatinę kultūrą ... bendrą idėjų ir vertybių fondą, kurį valdo oficialūs valstybių atstovai, ... ir tarptautinę politinę kultūrą, intelektualinę ir dorovinę kultūrą, kuri lemia ją sudarančių visuomenių požiūrius į valstybių sistemą"[2]. Tai grakštūs apibrėžimai, naudingi šiam tyrimui. Tačiau nemanau, kad genealogijai pravartu atskirti tarpsubjektinius (diplomatinius) ir struktūrinius (tarptautinius politinius) tarptautinės visuomenės kultūros aspektus; subjektyvūs diplomato ketinimai *dabar* gali būti atskirti nuo sudaiktintų tarptautinės visuomenės normų, tačiau ar tai pasakytina apie diplomatijos formavimosi tarpsnius? Ketinu pasinaudoti Bullo apibrėžimų deriniu, tačiau tik gvildendamas *susvetimėjimo* temą. Nereikėtų į tai žiūrėti kaip į lingvistinę ar prisitaikėlišką taktiką, kadangi kaip tik skirtybės, nukrypimai ir kitoniškumas atskleidžia diplomatinės kultūros ribas ir sukuria jos lauką. Tačiau kultūrinės ribos jungia – kartu ir skiria – laiką, erdvę bei politiką. Taigi mėginsiu apibrėžti ir tirti diplomatinę kultūrą remdamasis susvetimėjimo teorijomis ir atsižvelgdamas į nepastovias istorijos, geografijos bei ideologijos sritis.

Aiškinant reikšmę, pirmiausia reikia nustatyti terminų kilmę. Žodis „diplomatija" kilo iš graikiško žodžio, reiškiančio per pusę perlenktą popieriaus lapelį. Juo galima būtų pavadinti bet ką – ir pasą, ir mokesčių kvitą. Po tokios nesėkmingos pradžios šis žodis įgijo daugybę reikšmių, susijusių su oficialaus bendravimo formomis. Atidžiai nagrinėdami etimologinius požymius, galime geriau pagrįsti šiuolaikinius apibrėžimus, tokius, kokius pateikė Martinas Wightas ir Adamas Watsonas ar netgi Karlas Deutschas, kuris apibūdino diplomatiją kaip komunikacijos ir komunikacijos srautų sistemą[3]. Yra žinoma, kad lotynų kalbos žodžiu „diploma" buvo vadintas leidimas naudotis Romos pašto tarnyba. Ilgainiui, kai „diplomų" kaupimas tapo svarbia besiplečiančių politinių struktūrų funkcija, buvo įsteigti archyvai „diplomatiniams" reikalams tvarkyti. Iš tiesų pirmaisiais Šventosios Romos imperijos gyvavimo metais, o ypač Otonų imperijoje, diplomų tvarkymo kontrolė buvo prilyginta imperijos kontrolei[4].

Bihevioristinės tarptautinių santykių mokyklos atstovai galėtų pasinaudoti tuo, kad dar 1784 m. Thomas Astle'is, vartodamas anglišką žodį *diplomatic*, turėjo galvoje „mokslą, kurio pažinimas leis mums tiksliai nustatyti rankraščių, privilegijų, įrašų bei kitų senovės paminklų amžių ir autentiškumą"[5]. Paplitusi nuomonė, kad tik 1796 m. žodžiu „diplomatija" Edmundas Burke'as pavadino „meną" tvarkyti tarptautinius santykius[6]. Vis dėlto klasicistai gali nurodyti, kad kaip tik Ciceronas, Seneka ir Tacitas, rašę kalba, tapusia ankstyvųjų Europos diplomatų *lingua franca*, paleido į apyvartą žodį *diploma*, kuris ilgainiui įgijo dabartinę prasmę.

Susvetimėjimas bendrąja buvimo svetimu ar atskiru prasme akivaizdžiai, nors ne visada atvirai, siejamas su diplomatijos kultūros pradžia klasikinės tarptautinių santykių mokyklos diplomatijos teoretikų veikaluose. „Svetimšalių visuomenės, – teigia Martinas Wightas, – turėjo kitokius negu Europa gyvenimo principus", dėl to atsirado „konflikto galimybė" – lygiai taip pat, kaip ir poreikis Vakarams bendradarbiauti[7]. Matysime, kad jis Vakarų krikščioniškojo pasaulio ir turkų susvetimėjimą traktuoja kaip ankstyvą akstiną Europos valstybėms rengti konferencijas ir užmegzti ryšius, tapusius prielaida susiformuoti diplomatinei sistemai. Adamas Watsonas aiškina, kad „iš pradžių diplomatija atrodė kaip sporadiška komunikacija tarp labai skirtingų valstybių" ir kad kai kurioms „valstybėms liko svetimos kultūrinės bei istorinės Europos diplomatijos taisyklių ir papročių prielaidos..."[8] Solidarumo ir susvetimėjimo idėjos yra numanomos Headley Bullo pateiktame diplomatijos paplitimo aiškinime:

> Tačiau pasaulio tarptautinėje sistemoje, kurioje valstybių yra daugiau, jos labiau susiskaldžiusios ir ne taip aiškiai prisideda prie bendros kultūros, simbolinis diplomatinio mechanizmo vaidmuo dėl šios priežasties gali būti dar svarbesnis... Nepaprastas visų regionų, kultūrų, įsitikinimų ir raidos pakopų valstybių noras pripažinti neretai keistas ir archajiškas diplomatines procedūras, atsiradusias Europoje kitais laikais, šiandien yra vienas iš nedaugelio akivaizdžių tarptautinės visuomenės idėjos visuotinio pripažinimo požymių[9].

Sunkiau yra apibrėžti pačią kultūrą, kuri abstraktesnė už diplomatiją ir ne tokia struktūriškai ir funkciškai aiški. Kadangi kai kurie sieja ją netgi su priešistoriniu reiškiniu, galbūt prasidėjusiu tada, kai žmogus pirmąkart pastebėjo, jog iš jo išmestų maisto atliekų išauga augmenija, ir pamėgino tai *kultivuoti*, būtų ne visai rimta kalbėti apie termino atsiradimo datas ir kilmę. Kultūra kaip fizinė ar mitologinė veikla ilgą laiką – o daugelyje primityvių visuomenių ir dabar – buvo suritualintas tarpininkavimas tarp gamtos ir žmogaus. Kultūrą nustota tapatinti su žemdirbyste ir mitologija – jos ankstyviausiomis išraiškos formomis – tada, kai jos ėmė „atsilikti" nuo naujų gamybos ir žmonių organizavimo būdų. Tinkamas, tačiau tikrai ne vienintelis pavyzdys, nagrinėjamas kituose skyriuose apie istoriją, yra feodalizmo bei krikščionybės nuosmukis ir kapitalizmo bei nacionalizmo kilimas. Atliekant šį tyrimą, daugiausia dėmesio bus skiriama kultūriniam diplomatijos vėlavimui tuo laikotarpiu, kai radosi įvairios diplomatinės praktikos formos ir jos buvo integruotos ir internalizuotos kaip bendri įpročiai bei įsitikinimai. Akivaizdžiausias kultūrinio diplomatijos vėlavimo pavyzdys yra aristokratiškų diplomatijos manierų bei normų kūrimas ir palaikymas tuo periodu, kai kilo prekybinis kapitalizmas ir buržuazinis nacionalizmas.

Taigi kultūra galima laikyti tokias vertybes ir elgesio normas, kurios tampa savaime akivaizdžios ir jos pradedamos tyrinėti, – tuomet, kai tos vertybės ir normos susvetimėja arba kinta. Jau esu pažymėjęs, kad istoriškai vertinant ir teoriškai nagrinėjant kultūrą, svarbius vaidmenis vaidino susvetimėjimas arba anomija (šį terminą vartojo Durkheimas išreikšdamas visuomeninių suvaržymų žlugimą) kaip šios transformacijos padariniai ir veiksniai. Tai patvirtina keletas funkcijų, kurias galime priskirti kultūrai. Pirma, kultūra galima remtis norint apibrėžti ir įtvirtinti socialines bei politines ribas tarp svetimų grupių bei tarp svetimų idėjinių krypčių. Nuo pat diplomatinės kultūros atsiradimo pradžios matome tris tarpusavyje susipynusius šių ribų aspektus: tai vertikali diferenciacija tarp „aukštosios" (civilizuotos ir Vakarų) ir „žemosios" (barbariškos ir ne Vakarų) kultūros, horizontalūs skirtumai tarp politinių vienetų ir universalistinė kultūros samprata, skirianti individualias ir žmogiškąsias savybes[10]. Antra, diplomatinės kultūros pokyčiai yra ne tiek išradingumo ir naujovių padariniai, kiek svetimų periferinių formų kanonizavimo ir įdiegimo rezultatas. Vienas iš pavyzdžių, kaip Karolis Didysis suinstitucino Romos praktiką, bus detaliai nagrinėjamas skyriuje apie protodiplomatiją. Taip pat galima trumpai paminėti ir Bizantijos papročių pritaikymą bei integravimą į Vakarų diplomatiją. Rytų imperijoje buvo užsienio reikalų skyrius – *Skrinium Barbaron,* arba barbarų skyrius, kuris turėjo konkrečias apsilankančių pasiuntinių pristatymo ir priėmimo taisykles bei normas gerokai anksčiau, negu atsirado Vakarų diplomatinė kultūra. Yra įrodymų, kad rytietiškasis modelis plito per kultūrą. Vienas iš pavyzdžių galėtų būti imperatoriaus Konstantino „Ceremonijų" knyga, kurioje išvardytos užsienio pasiuntinių funkcijos. Kitas pavyzdys yra *Relazioni* sistema, kurią pirmiausia sukūrė Venecija – ne tik tam, kad būtų galima palaikyti ryšius su Rytų užsienio valstybėmis, bet ir tam, kad būtų labai detaliai pranešama (Sinjorijai ir Senatui) apie kultūrinius Rytų ir Vakarų skirtumus[11].

Gali atrodyti, kad ceremonijų ir ritualų, kaip priimti ir siųsti ambasadorius, reikšmė tėra šalutinė, palyginti su labiau įprastais dalykais, tokiais kaip imunitetai ir privilegijos; tačiau jie buvo didžiai svarbūs, nes jie sankcionuodavo *judėjimą per* socialines ir politines sienas. Tai yra trečia ir nepaprastai svarbi diplomatinės kultūros funkcija. Diplomatijos požiūriu, ypač jos formavimosi laikotarpiais, valstybės ribų ir statuso peržengimas yra toks pat perėjimo ritualas kaip ir vaiko tapimas suaugusiu, viengungio – sutuoktiniu, ar gyvo – mirusiu: ritualai reikalingi tam, kad sušvelnintų susvetimėjimą ir nerimą, kylančius kiekvieno tokio perėjimo metu. Kultūra kaip žinojimas, tampantis galia, veikia it tiltas tarp svetimo žinojimo ir svetimų galių. Kultūra anarchiją paverčia tvarka, kai simboliai ir ritualai sudaro darnią socialinių suvaržymų sistemą. „Visuomenės kultūrą, – teigia Wardas Goodenoughas, – sudaro visa tai, ką reikia žinoti ar kuo tikėti, kad galėtum veikti priimtinu jos nariams būdu."[12] Tą patį galima būtų pasakyti apie parodomąją tarptautinės visuomenės kultūrą – diplomatinę kultūrą.

DIPLOMATINĖS KULTŪROS IDĖJOS

Diplomatijos analizė šių kultūros kriterijų pagrindu leidžia naudotis ankstesnėmis teorijomis kaip palimpsestu iš naujo interpretuojant diplomatijos genealogiją. Užuot pritarę Haroldo Nicolsono teiginiui, kad diplomatijos „esmė" yra „sveikas protas"[13], mes tirsime diplomatinės kultūros priešistorę nuo pat jos pradinio – kaip semiotinės sistemos – iškilimo iki Augustino atlikto jos kodifikavimo. Tai leis mums kitaip aiškinti, kaip, kodėl ir kada susikūrė Vakarų diplomatija. Pavyzdžiui, diskutuodami galėtume paklausti, ar nuolat reziduojanti diplomatija, turinti ypatingo imuniteto privilegijas, ne todėl pirmiausia susikūrė Vakaruose, kad krikščionybė (kitaip negu kitos, „primityvesnės" religijos) savo religines apeigas atlikdavo nuolatinėje ir šventoje aplinkoje – bažnyčioje[14]? Ar negalima Dievo ir žmogaus tarpusavio sąveikos, išreikštos aukojimu ir pasikeitimu dovanomis, susieti su svetimų politinių vienetų tarpusavio sąveikos raida? Ar abi šios formos nėra priemonė priversti išorinę valdžią vėl panaudoti perduotas galias visuomenės labui? Ar simboliškas visiškų galių suteikimas ambasadoriams neprimena, kaip Dievas suteikė galią savo tarpininkui – Jėzui Kristui ir kunigams svetimose žmonių karalystėse?

Tai gali atrodyti kaip nesąmonė tiems, kurie, kaip ir Nicolsonas, sveiką protą laiko „svarbiausiu veiksniu, formavusiu diplomatijos teoriją"[15]. Tačiau sveikas protas yra toks pat istorijos produktas kaip ir religija bei kultūra:

> Jis nėra kas nors griežta ar nejudru, jis nuolat kinta, praturtina save mokslo idėjomis ir filosofinėmis pažiūromis, patenkančiomis į kasdienį gyvenimą. „Sveikas protas" yra filosofijos folkloras, ir visuomet yra pusiau-

> keleje tarp folkloro tikrąja šio žodžio prasme ir profesionalios filosofijos, mokslo bei ekonomikos[16].

Ši citata iš Antonio Gramsci *Kalėjimo sąsiuvinių* rodo, kad daugelis teoretikų atmeta – turbūt nepiktavališkai – pamatinį klausimą: kas tam tikras diplomatinės kultūros vertybes ir normas tam tikru laiku ir tam tikroje vietoje paverčia „įprastomis" ir, nesant visuotinės valdžios, laiduoja jų laikymąsi? Teorinius šio klausimo aspektus aptarsime kitame skyriuje.

Dalinius istorinius atsakymus galima rasti Viktorijos laikų autorių raštuose. Pirmieji patyrę pramoninės revoliucijos naudą ir sužinoję jos kainą, jie rėmėsi Kultūra iš didžiosios raidės, kad pateisintų ir paaiškintų naujas politinio viešpatavimo formas – visai taip pat, kaip *laissez-faire* ekonomistai, norėdami įteisinti ekonominį viešpatavimą, nustatė esant „nematomą ranką". Matthew Arnoldas, paskatintas 1866 m. Hyde Parko riaušių, parašė *Kultūra ir anarchija*, „kad pristatytų kultūrą kaip didelį šuolį įveikiant mūsų dabartinius sunkumus ..., kultūra yra mūsų visiško tobulumo siekimas susipažįstant ... su tuo, kas geriausia buvo sukurta ir sumąstyta pasaulyje"[17]. Arnoldas siekė skleisti kultūros meilę per švietimą. Jis pabandė kitaip apibrėžti kultūrą ir paprieštarauti įprastam jos tapatinimui su „paviršutinišku dviejų mirusių kalbų – graikų ir lotynų – mokėjimu". Jis taip pat norėjo paneigti Fredericko Harriso („Oksfordo nario") pareikštą nuomonę, kad „aktyvi politika reikalinga sveiko proto ..., kuriam jūsų kultūros žmogus rūpestingai uždėjo stogą"[18].

Taigi, Arnoldas reagavo į jaučiamą kultūros vėlavimą; jis manė, kad diegiant senovinę kultūrą („tikras malonumas") gausėjančioms žemesniosioms klasėms, galėtų būti ugdomas sveikas protas, kuris buvo tapęs per daug vulgarus (t. y. pernelyg niekingas). Tačiau Karlas Marxas, Arnoldo amžininkas, taip pat rašęs apie demonstraciją prieš bažnyčią Hyde Parke, manė, jog Arnoldo pastangoms lemta žlugti, nes jos buvo artėjančios kultūros mirties požymis – tos pačios kultūros, kurią jie stengėsi idealistiškai atgaivinti:

> Yra sena ir istorijos patvirtinta taisyklė, kad nekontroliuojamos visuomeninės jėgos, nominaliai vis dar turinčios visus valdžios atributus ir dar ilgai vegetuojančios, nors jų egzistavimo pagrindas seniai supuvo ... kad šios jėgos prieš savo agoniją ar mirtį dar kartą sukaupia visą savo tvirtybę, iš gynybos pereina į puolimą, užuot pasitraukusios, meta iššūkį ir

siekia kraštutiniausių išvadų iš tų prielaidų, kurios ne tik sukėlė abejonių, bet jau buvo pasmerktos[19].

Marxo nuomone, Viktorijos laikų visuomenei pavojaus signalą davė grafas Shaftesbury, Lordų rūmuose pasakęs, jog „vien Anglijoje penki milijonai tapo visiškai svetimi ne tik Bažnyčiai, bet ir apskritai krikščionybei“[20]. Daugelis manė, kad susvetimėjimas religijai sutapo su valstybinių ideologijų, propagavusių valdančiosios klasės vertybes ir normas, iškilimu: „religijos viešpatavimą“ pakeitė „viešpatavimo religija“, valdžios valios kultas[21].

Tačiau, pasak Arnoldo, kultūros ir valstybės galios tapatinimą reikia aktyviai skatinti, kitaip įsivyraus anarchija: „Mums reikia autoriteto, mes nematome nieko, išskyrus savanaudiškas klases, kliūtis ir aklavietę. Kultūra duoda *valstybės* idėją. Kasdieniuose mūsų *aš* mes nematome tvirtos valstybinės galios pagrindo. Kultūra duoda jį mums per *geriausią mūsų aš* dalį“[22]. Aprašydamas savanaudiškas klases, Arnoldas nemeilikauja. Aristokratai apibūdinami kaip „barbarai“, pasižymintys tvirtu individualizmu ir aistra lauko sportui, tačiau teturintys išorinę kultūrą. Vidurinioji klasė yra „filistinai“, o darbo klasė, arba „liaudis“, neturi kultūros. Tačiau Arnoldas nurodo „svetimųjų“ vaidmenį, kurį šie vaidina pačiose klasėse – juos daugiausia skatina ne jų pačių, bet bendroji *humaniška* dvasia, žmogiškojo tobulumo siekis; ir jų gali sumažėti arba padaugėti[23]. Atrodo, jis turi galvoje tai, kad kaip tik nepatenkintieji, neturintys privilegijų ar prastai prisitaikę, bus pirmieji, kurie perims svetimųjų kultūrą (iš dalies jo teiginį mūsų laikais patvirtina „neliečiamųjų“ kasta – Indijoje jos nariai dažniausiai tampa krikščionimis). Arnoldas baiminasi, kad „neišsilavinusi ir menkai susiformavusi“ darbo klasė gali linkti į „klaidingą“ kultūrą, t. y. „jakobinizmą“.

Kokią reikšmę tai turi diplomatinės kultūros formavimuisi? Pirma, tai siejasi su jau minėtais „analizės lygiais“. Kaip tarptautinių santykių supratimas priklauso nuo valstybės tyrimų, taip ir mūsų diplomatinės kultūros genealogija priklauso nuo kultūros formavimosi valstybės lygmeniu. Šiuo atveju dviejų Viktorijos laikų (plačiąja šio termino prasme) autorių darbuose matome užuomazgas tų kultūros teorijų, kuriomis grindžiamos dvi priešingos diplomatijos paradigmos. Pirmosios paradigmos pagrindas (ji aptariama šeštame skyriuje „Diplomatija“) – Grocijaus požiūris, kad palaipsnis kultūros perėmimas per tarptautinę teisę ir diplomatiją galėtų tarpininkauti valstybių susvetimėjimui, kurį lemia Europos visuomenės sekuliarizacija ir skaldymasis. Antroji paradigma yra marksistinio pobūdžio (ją nagrinėsime septintame skyriuje „Antidiplomatija"): teigiama, kad kultūrinis norminimas ir diplomatinis mechanizmas visuomenės viršūnėje pavojingai atsilieka nuo pamatinių pačios visuomenės gamybinių santykių revoliucijos. Tad, kadangi buržuazinė kultūra ir diplomatija buvo aukščiausios *politinės* tarptautinio kapitalizmo išraiškos, Leninas diplomatiją pavadino finansinio kapitalo „ištikima drauge" – jos tapo pagrindiniais socialistinės revoliucijos taikiniais[24]. Tačiau, kaip matysime aštuntame skyriuje, tradicinė diplomatinė kultūra pasirodė esanti nepaprastai atspari ne tik dvidešimto amžiaus socialistinei revoliucijai, bet ir demokratinėms bei tautinėms aštuoniolikto amžiaus pabaigos – devyniolikto amžiaus pradžios revoliucijoms. Taigi antroji priežastis tirti kultūrą valstybės lygmeniu yra ta, kad tai gali padėti mums suprasti diplomatinės kultūros, atsiradusios tuo pačiu metu kaip ir valstybių sistema, patvarumą. Kultūros jėgas, kurios stiprino aristokratiškumą ir valstybingumo pradus diplomatijoje, išanalizavo du žymūs mąstytojai, Hegelis ir Freudas, o tiltą tarp jų pastatė Arnoldas ir Marxas.

Pirma, Hegelį, kaip ir Arnoldą, visuomenės irimas – šiuo atveju tai buvo Prancūzijos revoliucijos ir romantinio individualizmo kulto kraštutinumai – paskatino įvertinti kultūrą kaip teleologinę, *pažangią* jėgą, kuri galiausiai vėl suvienys žmogų ir visuomenę. Kultūra, kaip „pati sau susvetimėjusi dvasia", yra individo sąmonės išorinės raiškos ir rezultatas, ir veiksnys: ji yra priemonė, per kurią sąmoningas individas pasiekia savo įgimtą tapatybę. *Dvasios fenomenologijos* poskyryje, pavadintame „Su savimi susvetimėjusi dvasia; saviugda", tiriamas šis individo kelias nuo ankstyvųjų krikščioniškosios vienybės formų iki pasaulietinio susiskaldymo, o po to per kultūrą – į aukštesnį integracijos lygį: „Savimonė yra tik *kažkas*, ji turi *realybę* tik tiek, kiek ji pati susvetimėja su savimi; šitaip ji nustato save kaip visuotinę savimonę, ir šita jos visuotinybė yra jos galiosena bei tikrovė"[25].

Iš Hegelio pateiktų įžvalgų galime sukurti paaiškinimą, kodėl yra diplomatinė kultūra ir kodėl iš tiesų ji svarbi tarptautiniams santykiams. Čia tik bendrais bruožais aptarsime jo argumentą, o nuodugniau istoriniame kontekste jį gvildensime šeštame skyriuje. Pirma, sudėtingas jo įrodinėjimas, kad egzistuoja visuotinybė, padeda paaiškinti, kaip valstybės ima pripažinti vienos kitas kaip formaliai lygias – tai esminė diplomatijos sistemos plėtra, – nors ir nėra aukščiausios valdžios, kuri įstatymais nustatytų ar įtvirtintų šią lygybę. Laisvų individų lygybė, kaip teigia Hegelis, kyla ne iš „įstatymo teisės", bet iš individo, kuris prisitaiko „prie visuotinybės susvetiminančiu tarpininkavimu"[26]. Tai reiškia, kad individai tarpusavyje pripažįsta vienas kitą kaip lygius dėl savimonės susvetimėjimo: „kiekvienas savo susvetimėjimu „kitam" suteikia jam pastovų buvimą ir lygiai taip pat tokį buvimą gauna iš kito"[27]. Kultūra formuojasi kaip pasaulietinis tarpininkavimas, kai susvetimėję individai vėl atgauna tam tikrą visuotinumą, kurį anksčiau teikė religija: taigi per kultūrą individas įvertina savo tikrąją galią ir, kaip toliau teigia Hegelis, „pradeda gerbti save ir sulaukia kitų pagarbos"[28]. Kalbant įprastesniais terminais, individas įgyja tiek kitų pripažįstamos galios, taigi *naudingos* galios, kiek jis perima kultūrą iš kitų. Taigi šis susvetimėjimo tarpininkavimas yra lemiamas, kad būtų pasiekta panaudojamos galios ir susvetimėjusios visuotinybės (dvasios) pusiausvyra, nes „visumos pusiausvyra nėra savyje pasiliekantis vienis ir jos į save sugrįžęs nusiraminimas, bet rymo ant susvetimėjusios priešybės"[29].

Kaip ir Arnoldas, Hegelis įsivaizdavo valstybę esant aukščiausią tarpininkę politiniam individų susvetimėjimui. Ji įkūnija organišką vienybę arba, Hegelio žodžiais tariant, Absoliučią idėją, kuri transcenduoja visus dėl susvetimėjimo judėjimo kilusius prieštaravimus (svarbiausias iš jų yra prieštaravimas tarp savęs ir visuomenės vienybės). Hegelio valstybės sampratą toliau nagrinėsime šeštame skyriuje „Diplomatija", o dabar mus domina, kaip valstybinės galios ir kultūros sąryšis, interpretuojamas Arnoldo, Hegelio ir Freudo darbuose, gali padėti geriau suprasti diplomatinę kultūrą.

Arnoldas rašė, jog „kultūra teikia valstybės idėją" ir kultūrą būtų galima pritaikyti tam, kad „tvirta valstybės galia" būtų internalizuota „mumyse pačiuose". Pasak Hegelio, valstybinė galia yra galutinis dvasios – arba kultūros – susvetimėjimo sau produktas: „Valstybinė galia, kuri iš pradžių buvo tik *mąstoma* bendrybė ..., kaip tik dėl šio proceso [išsižadėjimo] tampa *esinčia* visuotinybe, tikroviška galybe"[30]. Valstybė sukuriama perduodant individualių valių dvasinę galią bendrajai valiai. Savimonei yra būtina „susvetiminti jos susvetimėjimą" arba eksternalizuoti jos internalizuotą kultūrą, kad paverstų ją „aktyviu valstybės galios principu"[31]. Freudo teigimu, valstybė yra agresyvių ir seksualinių instinktų, susikertančių su represiniais kultūros keliamais reikalavimais, sublimacijos politinė išraiška. Ji tarnauja sinkretiniam tikslui beveik taip pat kaip Arnoldo valstybinė galia konfliktuojant savanaudiškiems barbarams, filisteriams ir liaudžiai, kuriuos savo ruožtu apytikriai nukopijavo Freudas. Iš tikrųjų galime rasti paralelių tarp Arnoldo klasių ir Freudo pateikto psichikos skirstymo į *superego, ego* ir *id*. Freudo nuomone, psichiką galima palyginti su tauta-valstybe, kurioje paprastų gyventojų anarchiškus potraukius turi kontroliuoti protingesnė valdančioji klasė[32].

Taigi Freudas laisvę, kai ji siejama su visuomene, iš esmės interpretuoja kaip metaforą. Šiek tiek pakartodamas Hegelio visumos pusiausvyros idėją, Freudas teigia, kad individas yra „laisvas" tik tada, kai yra tikra pusiausvyra tarp visos sielos dalių. Taip pat nelabai skiriasi ir Freudo bei Hobbeso pažiūros į žmogaus prigimtį: žmogus iš prigimties linkęs į anarchiją ir jam tramdyti būtina valstybė. Kai nėra Leviatano, norint išlaikyti tvarką ir civilizaciją, visuomenės vertybės, papročiai ir įsitikinimai turi būti internalizuoti kaip kultūra. Freudo metapsichologiniuose veikaluose, skirtuose kultūros ir valstybės atsiradimo ir padarinių klausimams („kiaušinio ir vištos klausimui"), esama tam tikros painiavos. Iš pradžių atrodytų, kad pirma radosi politinės institucijos. Tarsi gana įmantriai adaptuodamas Hobbesą, Freudas aprašo, kaip siekusių padaryti galą savo pavergimui ir todėl pirminę tėvažudystę įvykdžiusių sūnų bendra kaltė, iš kartos į kartą perduodamas kanibalizmas, taip pat moterų užvaldymas sukuria tarp tėvų „sąjungą – savotišką visuomenės sutartį. Taigi atsiranda pirmoji visuomeninės organizacijos forma, skatinanti atsižadėti tenkinti instinktus. Jai būdinga pripažinti abipusius įsipareigojimus, institucijos paskelbiamos šventomis ir neliečiamomis – trumpai tariant, yra moralės ir teisės pradmenys"[33].

Tačiau iš kur atsirado kaltė ir tabu, atvėrę kelią visuomenės sutarčiai[34]? Juk kaltė atsiranda pažeidus pripažintą normą, o tabu taip pat reikia taisykles nustatančios institucijos. Be to, kaip aiškiai nurodo Grocijus savo veikalo *De jure belli* skyriuje „Apie pažadus", pažadai taip pat suponuoja tam tikras jau egzistuojančias normas: „Pažadai įvykdomi dėl iš esmės nekintamo teisingumo, kuris tikrai yra būdingas Dievui ir visoms protingoms būtybėms"[35]. Labiau tikėtina, kad žmonių politinę organizaciją suponuoja tam tikra bendra kultūra.

Reikėtų nurodyti dvi pastabas apie pažadus dėl jų ypatingos reikšmės diplomatinei kultūrai ir konkrečiai – *pacta sunt servanda* principui, pagrindiniam abipusiškumo komponentui tarptautinėje bendruomenėje. Kai Grocijus išskiria prigimtinę teisę kaip svarbiausią pažadų įgyvendinimo priežastį, jis, pateikdamas analogiją, pamini kitą galimą šaltinį – abipusį interesų atsisakymą:

> Trečias [būsimojo ketinimo] laipsnis yra tada, kai toks pasiryžimas papildomas ženklu, jog norima suteikti deramą teisę kitam: [Aš tau pažadu] tai yra tikras pažadas, turintis tokias pat pasekmes, kaip ir nuosavybės perdavimas. Kadangi tai yra būdas arba perduoti daiktą, arba tam tikros mūsų laisvės dalies perdavimas[36].

Grįžę prie Hegelio savimonės idėjos, pamatysime, kaip susipina kultūra, susvetimėjimas ir pažadai. Kultūra sudaro galimybę duoti pažadus ir sukurti pasitikėjimą, nes susvetimėjimas sau, kuris savimonei yra būtinas arba „natūralus", suteikia tai kultūrai universalumo. „Kad ir kuo pasitikėčiau, – teigia Hegelis, – jo tikrumas jam man yra *mano paties tikrumas*."[37] Septintame skyriuje matysime, kaip Jeanas Paulis Sartre'as išplėtoja šią idėją *Dialektinio proto kritikoje*, skyriuje „Pasižadėjimas". Jis teigia: „Pasižadėjimas yra tarpininkaujamas abipusiškumas"[38]. Būtų absurdiška manyti (o tai, regis, daro Freudas), kad pasižadėjimas yra visų visuomenių, taip pat ir tarptautinės, *šaltinis*. Ne, Sartre'as vertina pasižadėjimą kaip „praktinę priemonę", paaiškinančią, kaip „grupės, kuriai gresia pavojus iširti, forma neišvengiamai įgauna kitą formą, kuri refleksyvi, tačiau nuolatinė"[39]. Tai yra apytikris krikščioniškojo pasaulio susiskaldymo ir egoistiškų valstybių sistemos susidarymo aprašymas. Kaip ir Grocijus, Sartre'as apibūdina pasižadėjimą kaip inertišką ateities determinavimą[40]. Ir, kaip ir Hegelis, jis aiškina, kad mažiau pavojingą ateitį gali garantuoti tik refleksyvaus Kito tikrumas: „Taigi, įsakydamas „Prisiekime", jis reikalauja kitos, trečiosios šalies objektyvios garantijos, kad jis niekuomet netaps Kitu: kad ir kas suteikia *man* šią garantiją, *taip* jis apsaugo mane, kiek tai nuo jo priklauso, nuo pavojaus, kad *Kitas gali paversti mane Kitu*".

Tad pasižadėjimas yra grupės, kuri tuo momentu yra *be* institucijų arba apsaugos ir baiminasi dėl savo išlikimo, reakcija. Nuo kieno nors kito pasižadėjimo yra priklausomi ne tiek individo egzistavimas arba sąmonė (taip yra Hegelio atveju), kiek individo *nesaugumas*. Tai sukuria abipusiškumą, kuris yra tarpininkaujamas: „Susidarant grupei, kurios narys esu, aš pasižadu visoms trečiosioms šalims, ir tai yra grupė, kuri įgalina kiekvieną garantuoti kiekvienam pastovumą"[41]. Pritaikę Sartre'o argumentaciją diplomatinei visuomenei, galėtume sakyti, kad kaip tik abipusis nacionalinio nesaugumo pripažinimas tapo diplomatinio tarpininkavimo priežastimi.

Kitas pažadų aspektas, iškylantis šių autorių darbuose, buvo ignoruojamas tyrinėjant diplomatiją, bet jį verta paminėti: tai lyties santykis su kultūra ir jo suinstitucinimas. Pirma, egzistuoja kultūros, paprastai laikomos be išimties vyriška, tariamo universalumo problema. Aptardamas sąlygas, reikalingas „tikro pažado galiai sukurti", Grocijus yra kategoriškas: „Pirmiausia reikalaujama vadovautis protu, todėl pamišėliai, kvailiai ir vaikai negali duoti pažado. Kitoks yra nepilnamečių atvejis, kadangi manoma, jog jie negali pakankamai tvirtai nuspręsti, taip pat kaip ir moterys..."[42]

Nelabai kilniadvasiška, tačiau nėra ir visai šovinistiška: „Ši padėtis nėra amžina, kaip ir pati savaime ji nėra pakankama pažado galiai panaikinti". Hegelis yra ne toks atlaidus. Savo *Fenomenologijos* skyriuje „Dorovinis pasaulis" jis skiria dieviškąjį (arba moteriškąjį) ir žmogiškąjį (arba vyriškąjį) įstatymą. Pirmasis yra nesąmoningas „intuityvus suvokimas, kas yra doroviška"[43]. Kadangi jis yra susijęs su šeimos dvasia, tai yra atsietas nuo tikrojo pasaulio, kuriame tik antrasis, žmogiškasis, įstatymas gali tapti visuotiniu. Žmogiškasis įstatymas reiškiasi „tikroviškoje tautoje vykstančiu tikrovišku judėjimu bei esatimi", kadangi jame „yra tiesa priesaikos, kuri visus sujungia į viena"[44]. Tačiau išlieka dviejų įstatymo formų dialektika: „Moteriškumas – tokia jau yra amžinoji bendruomenės ironija – bendrąjį valdžios tikslą intrigomis paverčia privačiu tikslu, jos bendrą veiklą paverčia konkretaus individo kūriniu, o bendrą valstybės nuosavybę padaro šeimos turtu bei puošmena..."[45]

Hegelis tarsi teigia, kad veikia kolektyvinis Edipo kompleksas, ir už tai atsakinga moteris: ji „rimties kupiną išmintį ... paverčia patyčių ... objektu" ir išaukština jaunystės jėgą, nes „sūnaus vertė glūdi tame, kad jis yra jį pagimdžiusios motinos viešpats ir šeimininkas"[46]. Penktame skyriuje, kai nagrinėsime *courtoisie* įtaką diplomatinei kultūrai, mes patikrinsime Hegelio hipotezę apie „ironišką" moterų poveikį.

Antrasis su lytimi susijęs aspektas yra žmogaus susvetimėjimas savo seksualumui [Erotui] ir daug lemiantis jo ryšys su kultūra. Ši tema yra būdinga jaunųjų hėgelininkų, tokių kaip Feuerbachas, darbams ir yra Freudo veikalų apie Vakarų civilizaciją branduolys. Labai supaprastinant, Freudas troškimą pažeisti įstatymą sulygina su vaiko troškimu nužudyti tėvą ir užvaldyti motiną. Jo požiūris, jog tie instinktai, kurie nebuvo sublimuoti kaip etinės arba kultūrinės formos, legitimuoja agresiją, reiškiančią karą, pakartoja Hegelio įrodinėjimą, jog karą tarp dar netobulų valstybių sukelia moteriškoji anarchija, ir „narsus jaunuolis, kurio geidžia moteriškasis pradas, nuslopintas sugedimo principas, išeina į viešumą"[47]. Nuožmi jėga ir likimas pakeičia kultūrą kaip visuomenės tarpininkę ir stabilizuotoją[48].

Iš filologinių, filosofinių ir psichologinių argumentų pabandžiau sukonstruoti diplomatijos ir diplomatinės kultūros genealogijos teorinį pagrindą. Dabar laikas pamėginti suregzti apibrėžimą, kuris, tikiuosi, apšvies skaitytoją, o ne supančios šio tyrimo autorių. Diplomatija bus tiriama kaip valstybiškai susiorganizavusių susvetimėjusių tautų, sąveikaujančių valstybių sistemoje, tarpininkė. Žodis „tarpininkė" buvo pasirinktas sąmoningai, kadangi jis yra pakankamai platus, kad galėtume imtis iškart kelių lygių analizės, ir kadangi dvejopa jo reikšmė – jungiančioji grandis ir kitų užtarimas – atsiranda septynioliktame amžiuje kartu su šiuolaikine diplomatijos praktika[49]. Taigi diplomatinė kultūra bus tiriama kaip susvetimėjimo tarpininkavimas simboline galia ir socialiniais suvaržymais. Diplomatinė kultūra, tarsi viduramžių miestų tiltai, formuojasi kaip neutrali jungtis tarp svetimų kvartalų, tačiau, dezintegruojantis ir išsisklaidant bendrajai lotyniškai galiai, ji tampa sujauktu, tačiau saugiu anklavu, diskursyvia erdve, kurioje suverenių valstybių atstovai, bandydami tarpininkauti besikuriančios tarptautinės bendruomenės sisteminiam susvetimėjimui, gali išvengti jos nacionalinių pančių.

4

MITODIPLOMATIJA

Kas ilgai egzistuoja, tas pamažu taip persmelkiama proto, kad jo iracionali kilmė tampa neįtikima. Ar beveik kiekviena tiksli ko nors pradžios istorija mūsų jausmams neatrodo paradoksali ir šventvagiška? Argi nėra taip, kad geras istorikas visuomet *prieštarauja?*

Friedrich Nietzsche, *Ryto žara*

Kaip tiesa būna keistesnė už pramaną, taip ir mitas gali būti nuobodesnis už istoriją.

E. B. Tylor, *Kultūros kilmė*

ESMĖ IR SVEIKAS PROTAS

Diplomatijos genealogija turi prasidėti ir, ko gero, baigtis mitologija. Būtų sunku rasti autoritetingą diplomatijos specialistą, kuris su tuo sutiktų. Keletas autorių paliečia mitologijos temą; tačiau jie, tarsi atsidūrę ant plono ledo, greitai pereina ant saugesnio pagrindo. Ryškus pavyzdys yra Haroldas Nicolsonas, buvęs žymus Didžiosios Britanijos užsienio reikalų ministerijos diplomatas ir veikalo *Diplomatija* autorius. Jis sako, jog ankstesniuose diplomatijos kilmės tyrimuose buvo rimtai svarstoma tai, kad pirmieji diplomatai galėję turėti sparnus: „Diplomatija, kaip sureguliuotas santykių tarp dviejų žmonių grupių, svetimų viena kitai, palaikymas, yra daug senesnė už istoriją. Šešiolikto amžiaus teoretikai tvirtino, jog pirmieji diplomatai buvo angelai, kadangi jie veikė it „angeloi", arba pasiuntiniai tarp dangaus ir žemės"[1].

Deja, Nicolsonas daugiau negvildeno šios hipotezės, nes „ji nėra nuomonė, kurią pripažintų šių laikų istorikai"[2]. Nicolsonas ironiškai – o ironija jis pernelyg dažnai žavisi – užsimena, kad tik nedaugelis istorikų pripažintų tokią iškilią diplomatijos kilmę. Labiau tikėtina priežastis nurodyta keliomis pastraipomis toliau: istoriniai pagrindai yra „tvirtesni ir labiau gerbtini" negu mitologiniai[3]. Tačiau dėl Nicolsono nenoro tirti diplomatijos priešistorę apie daugelį ankstyvųjų teoretikų buvo užsiminta tik trumpai arba jie buvo visai nepaminėti, pavyzdžiui, Gentili, italas, kuris buvo persekiojamas ir gyveno šešiolikto amžiaus pabaigoje tremtyje Oksforde. Jis iš tiesų kildino diplomatiją iš Dievo ir Jo legatų, angelų, bet savo darbe *De legationibus* jis taip pat ir teisiškai pagrindė pasiuntinių neliečiamybę.

Taip pat ir kiti privengė mitų. Ernestas Satowas savo veikale *Diplomatinės praktikos vadovas,* kurį Nicolsonas pavadino jam „svarbiausiu apibrėžimų šaltiniu", pripažįsta, jog „nestinga liudijimų", kad ankstyviausi diplomatiniai santykiai buvo reguliuojami „papročiais ir tabu"; tačiau tai nei sukonkretinama, nei įrodoma[4]. Daugiausia žadanti knyga, Ragnaro Numelino *Diplomatijos ištakos,* pasirodė esanti etnologinis pasivaikščiojimas per primityvias „akmens amžiaus Australijos stepių [*sic*] gyventojų, Okeanijos saliečių, primityvių Azijos tautų, Afrikos negrų ir Šiaurės bei Pietų Amerikos indėnų istorijas"[5]; Numelinas pateikia įdomių duomenų, tačiau jie mažai tepadeda nustatyti tai, kas mums rūpi – būtent moderniosios, ypač Vakarų, diplomatijos šaknis. Numelinas pateikia daug istorinių diplomatijos pavyzdžių, tačiau iš anksto pritaiko tyrimui pradinę jas sukūrusių idėjų ir praktikų matricą paskelbdamas, jog „mes nenorime pasiklysti religijos istorijoje"[6]. Vėliau ir su didesniu išmanymu seniausias diplomatijos formas tyrė Adamas Watsonas savo knygoje *Diplomatija: dialogai tarp valstybių*[7]. Jis rašo, kad diplomatija prasideda „anksčiau negu rašytinė istorija" ir kad „įsišakniję religiniai tabu" tikriausiai šiek tiek padėjo atsirasti šauklių neliečiamybei. Tačiau jis kartoja Nicolsono ir kitų mintis, teigdamas, kad mūsų žvilgsnis į praeitį gali aprėpti tik laikotarpį nuo „to momento, kai pradėta kaupti archyvus, kuriuose buvo saugomos trumpos abipusių kontaktų suvestinės"[8].

Iš kur tas nenoras tirti diplomatijos priešistorę? Tam tikrą įminimo raktą gali duoti pats mitas. Į galvą ateina mintis apie Pandoros skrynią: galbūt norą sužinoti kilmę slopino tyrinėtojų baimė atskleisti gana menką diplomatijos prigimtį? Tai, kad etimologiškai ir mitologiškai diplomatai kilę iš angelų, ir, žinoma, suprantamas jų atsargumas sukelia bendrą nenorą įžengti ten, kur diplomatijos tyrėjai galėtų pasirausti ir surasti – ką? Be abejo, destruktyvias jėgas, kurios lėmė diplomatijos radimąsi, bet galiausiai ir viltį, svarbią diplomatijos priemonę, dažnai nepastebimą arba ignoruojamą galbūt todėl, kad ją sunku įvertinti kiekybiškai arba ji menkai tenkina šiuolaikinės *Realpolitik* poreikius. Dėl šių ir kitų priežasčių viltis išlieka per mito *re-*

dux arba mito *qua* moto, tarsi Dago Hammarskjoldo gairelė su įrašu: „Reikia tikėtis tol, kol iš vilties duženų iškyla tai, ką ji reiškia".

Mums labiau praverstų mitas apie Medūzą. Teiginiui įrodyti turėtų pakakti Miltono pjesės „Comus" užuominos apie Minervos šarvus, ant kurių buvo pritvirtinta Persėjo nukirsta Medūzos galva:

Tą galvą, kur plaukais-gyvatėm saugojo gorgonę,
Dėvėjo išmintingoji Minerva, nenugalėtoji mergelė,
Su ja į akmenį ji stingdydavo priešus,
Tik ne tyrus žvilgsnius paprastumo skaistaus
Ir grakštumo kilnaus, kurs nuožmų smurtą nelauktai
Sudaužė dievinimu ir baime pagarbia[9].

„Medūzos efektu" galima pavadinti tą moderniųjų teoretikų skydą, kuriuo jie pridengia diplomatijos kilmę, skydą, ant kurio matyti mito ir tradicinės galvosenos kovos, pasibaigusios pastarosios pergale, ženklai. Tas skydas yra *sveikas protas*. Nicolsonas vadina jį diplomatijos „esme" ir teigia, kad „ne religija, o sveikas protas padarė didžiausią įtaką formuojantis diplomatijos teorijai"[10]. Jau anksčiau pažymėjau, kad sveikas protas yra kintamas ir religijos, mokslo, istorijos bei kultūros elementus paverčia tuo, ką Gramsci pavadino „filosofijos folkloru". Intelektualinę sveiko proto naudą įnirtingai gynė ir puolė įvairiausi mąstytojai[11]. Tai, ko griebiasi diplomatijos teorija, iš dalies galima paaiškinti bendru tarptautiniams santykiams būdingu priešinimusi teorijai, o jį puikiai pavaizdavo Martinas Wightas septintajame dešimtmetyje, ir jis tebėra būdingas ir šiandien[12]. Tuoj pat kyla klausimas, kodėl Nicolsonas ir kiti taip išaukštino sveiką protą, traktuodami jį ne kaip būtinybę, bet kaip dorybę, kurią reikia dabinti „skaisčiu paprastumu"[13]. Ar stengdamiesi išvengti mito, jie nėra kalti dėl mitų plitimo?

Vieną iš atsakymų duoda datos. Minėti autoriai bei kiti diplomatijos istorikai, tokie kaip R. B. Mowatas ir D. J. Hillas, kalbėdami apie Europos diplomatijos ištakas, daugiausia domisi septynioliktu ir aštuonioliktu amžiais. Šį laikotarpį išsamiai aptarsime vėliau, o čia pakanka tik pažymėti, kad tuo metu krikščioniškasis pasaulis skaldėsi, o bendrosios jo vertybės užleido kelią naujoms, grindžiamoms mokslo žiniomis. Šią pasaulietinę ir racionalią permainą atspindi patarimai, kuriuos absoliutiniams monarchams davė kardinolas Richelieu (*Testament Politique*, 1688) ir kiti, taip pat vertingi veikalai apie diplomatiją, parašyti tokių žmonių kaip DeVera (*Le Parfait Ambassadeur*, 1642), Wicquefortas (*L'Ambassadeur et ses fonctions*, 1681) ir Callières'as (*De la manière de négocier avec les souverains*, 1716)[14]. Čia idealus ambasadorius vaizduojamas kaip žmogus, besivadovaujantis protu, turintis lankstumo ir praktiškumo ir daug išmanantis apie galybę dalykų; trumpai tariant, jų autoriai buvo sveiko proto žmonės, kadangi suprato didėjančią jo, kaip diskursyvios priemonės ryšiams tarp politiškai ir dažnai religiniu požiūriu susvetimėjusių valdovų palaikyti, vertę. Diplomatijos plitimas šiuo laikotarpiu taip pat yra susijęs su sveiku protu. Aprašydamas pirmuosius Osmanų ir Europos diplomatinius kontaktus, J. C. Hurewitzas kultūrinį susvetimėjimą laiko svarbiausia tarpvalstybinių ryšių kliūtimi, tačiau jis teigia, kad „ilgainiui nuolatinės diplomatijos metodai tampa visiškai nekrikščioniški ir neeuropietiški [ir] nuolatinės diplomatijos taisyklėmis tampa sveiko proto dėsniai"[15].

Tačiau tuometinis „sveikas protas" nėra tas „sveikas protas", kuriuo šiandien taip dažnai remiamasi. Tad priskirdami diplomatijai „esmę", įvardydami ją kaip sveiką protą ir rasdami jos ištakas konkrečiose istorijos epochose, šiuolaikiniai teoretikai kalti ne tik dėl mitų kūrimo, bet ir dėl trumparegiškumo. Kitaip tariant, dėl istorijos neišmanymo seni mitai pakeičiami naujais, priimtinesniais šiuolaikinės diplomatijos praktikai. Kaip ir ankstyvieji teoretikai, kurie diplomatijos ištakas tapatino su Dievu ir angelais, vėlesnieji teoretikai išaukštino ir įvertino pasaulietišką sąvoką ir rudimentinę komunikacijos sistemą, sutapatindami jų atsiradimą chronologiškai ir taip suteikdami joms tai, ką Nietzsche pavadino „metafiziniu išplėtimu, kuris kyla iš įsitikinimo, kad dalykai yra vertingiausi ir esmingiausi jų atsiradimo metu"[16].

Visiškai aišku, kad nei diplomatija, nei sveikas protas septynioliktame, aštuonioliktame ar kuriame nors kitame amžiuje nebuvo laikomi nepriekaištingais. Mes esame liudininkai, kaip šiuolaikiniuose veikaluose apie diplomatiją randasi sveiko proto *meta*sąvoka ir diplomatijos *meta*kultūra, o jos abi kartu turi simbolizuoti interracionalų ir internacionalų diskursą, kuriam nebūdingas partikuliarizmas ir kuris nekritikuojamas. Šį santykį gali išryškinti pavyzdys, susijęs su tarptautinės teisės, svarbiausios diplomatijos atramos, formavimusi.

Veikale *Tarptautinės teisės raida* seras Geoffrey Butleris ir Simonas Maccoby pabrėžia, koks svarbus diplomatinės privilegijos principui yra savitarpiškumas, neatsiejamas nuo teisės ir sveiko proto:

Vis dar nebūta supratimo, kad visose žmonių bendravimo formose, ne mažiau ir tautų teisėje, privilegijos gali atsirasti dėl išskaičiavimo, tačiau jos niekuomet neatsiejamos nuo atitinkamų pareigų. Reikėjo ilgos grandinės įvykių nuo Elžbietos laikų iki šių dienų, kad tai paaiškėtų ir įsitvirtintų tradicija, jog teisė ir sveikas protas galiausiai turi sutapti[17].

Pratęsiant šias mintis pasakytina, kad natūralu, jog tarptautinė teisė ir sveikas protas siejami su diplomatija, nes visa tai – krikščioniškojo pasaulio yrančios vienybės (geografinės, politinės, o kartu ir mitinės) produktai ir geriausi veiksniai, skatinantys jį pertvarkyti keičiantis privilegijomis bei pareigomis. Tačiau Butleris ir Maccoby nesako, kad sveikas protas yra tarptautinės teisės ar diplomatijos esmė; paprastai jie neatsiranda tuo pat metu, bet reikia nustatyti, kad „jie sutampa". Tokia primygtinė formuluotė atskleidžia tai, ką slepia Nicolsonas: yra *patogu* susieti diplomatijos ištakas ir sveiką protą „droit de convenance" prasme; šį terminą aštuonioliktame šimtmetyje nukalė Jeanas Rousset, kad apibūdintų Machiavelli'o principus, taikytus besiformuojančiai valstybių sistemai tvarkyti: „teisė, kurią visi plūsta, tačiau kurią visi naudoja savo veiksmų priedangai"[18]. Taigi esama pavojaus, kad sveikas protas tampa idealiu galingiausiųjų įrankiu, nes jie gali lengviausiai tai, kas jiems patogu, pateikti kaip visuotinai pripažintą išmintį ne tokiems galingiems.

Vargu ar bus nauja, jei sveiką protą laikysime manipuliuojama normatyvine sąvoka – ir kažin ar verta tai daryti. Iš tikrųjų, tais pačiais metais, kai Nicolsonas jį garbino, Levas Trockis brošiūroje *Jų ir mūsų moralė* akcentavo jo trūkumus:

> Stabilioje socialinėje aplinkoje sveikas protas reiškia prekiauti, gydyti, rašyti straipsnius, vadovauti profesinėms sąjungoms, balsuoti parlamente, vesti ir dauginti, tačiau kai tas pats sveikas protas pamėgina išsiveržti iš savo galiojimo ribų į sudėtingesnių apibendrinimų sritį, jis pasirodo esąs tik konkrečios klasės ir konkrečios epochos prietarų gumulas[19].

Sveikas protas, klasinis ginklas ar ne, jis paprastai gravituoja prie dominuojančių jėgų, kurioms naudingas *status quo:* atsparus sparčioms permainoms ir radikalioms manipuliacijoms, jis paprastai būna konservatyviųjų jėgų simbolis. Žinoma, kaip buvo pasakyta anksčiau, nei sveiko proto turinys, nei jo funkcija nėra sukonkretinti. Įgudusiose Jeremy'o Benthamo ir Thomaso Paine'o rankose jis galėjo būti galingas ginklas prieš destruktyvias ir neretai užgaidžias aristokratijos aistras. Grocijus galėjo manyti, kad tai viena iš priežasčių, dėl kurios sutarčių visuomet privalu laikytis, o Frydrichas Didysis galėjo galvoti, jog sveikas protas pateisina sutarties laužymą.

Šio ilgo aiškinimo reikia todėl, kad sveikas protas paradoksalus, netgi metafiziškas. Pirma, jis buvo laikomas neįvertinamu, kadangi, bent jau žvelgiant paviršutiniškai, yra bevertis. Antra, jis kaip intelektinė sąvoka beveik nekėlė abejonių, nes buvo laikomas būtinu – beveik kaip ir prigimtinė teisė – ir kartais netgi pakankamu diplomatinio diskurso pagrindu. Ir trečia, tiek jo teisingumas, tiek ir kilmė atrodo akivaizdūs. Apibendrindami galime sakyti, kad sveikas protas kaip diplomatijos esmė radosi it pavainikė sąvoka ir buvo įteisintas anksti atsiradusio Leviatano poreikio įdiegti bent šiek tiek teisės ir tvarkos beveik anarchiškame diplomatijos pasaulyje. Viso to pakanka, kad genealogas imtųsi kastuvėlio ir pradėtų raustis diplomatijos priešistorėje.

DIPLOMATIJOS MITOLOGIKA

Mitologija, kaip šventų simbolių sistema, skirta žmonijos patirčiai susisteminti ir ją perduoti, gali praplėsti mūsų požiūrį į diplomatiją ir diplomatinę kultūrą, kuri iš esmės pagrįsta simboliais. Mitologija nebūtinai yra sveiko proto priešingybė: jos elementai yra sveiko proto pirmavaizdžiai ir yra jo dalis. Abiem būdinga bendra funkcija: tarpininkauti prieštaravimams ar spręsti problemas, iškylančias gamtoje bei kultūroje ir tarp jų. Tačiau dažniausiai sveikas protas tarpininkauja per faktinį pažinimą, o mitologija – per normatyvinį pažinimą – žinoma, jei tik sveikas protas nėra paverčiamas mitu, kai tai, kas „visuotinai" laikoma teisinga ar neteisinga, paverčiama tuo, kas turi būti teisinga ar neteisinga. Pagrindinis skirtumas yra tai, kad mitologija tarpininkauja antgamtinėms problemoms: kaip teigia Georgas Lukácsas, „mitologija paprasčiausiai yra *neišsprendžiamos problemos atkūrimas vaizduotėje*"[20]. Taigi „mitologika" gali papildyti mūsų supratimą apie diplomatijos logiką, kadangi istorinis diplomatijos uždavinys buvo rasti ir sunkiai įveikiamų, ir lengvesnių problemų sprendimus tiek projektuojant intuiciją į išorę, tiek ir intelektualiai eksperimentuojant.

Aš neketinu nei nuvainikuoti mito, nei garbinti teogonijos. Svarbiausias mano tikslas – atgaivinti mitologiją, ypač jos judėjiškąją-krikščioniškąją tradiciją, parodyti jos poveikį Vakarų diplomatijos raidai.

Galbūt Senasis ir Naujasis Testamentai nepadarė lemiamos įtakos, tačiau jų tyrimą pateisina jau vien tai, kad diplomatijos teoretikai nekreipė į juos dėmesio. Jei kalbėsime apie jau minėtus tabu mitologijai, tai jie taip pat lengvai įveikiami, kaip ir įsivaizduojamos ir savavališkos ribos, kurias jie nejučia brėžia tarp istorijos ir mito. Yra pasakyta, kad istorija esanti mito tęsimas kitomis priemonėmis; jei Biblija yra beletrizuota istorija, kaip manau aš ir kiti, labiau išsimokslinę, tai, užuot neigus visus mitus kaip klaidingą istoriją, derėtų pasinaudoti analitiniais metodais, kad būtų atskleista istorinė praeitis, išlikusi mite[21]. Mitologija, kuria čia bus pasinaudota, parodys, kodėl seniausių diplomatijos ištakų reikia ieškoti iki nuopuolio istorijos apie tai, kaip vienas apeinamas. Kartu jos abi sudarys diplomatijos genealogiją, kurios „šaknys, kaip ir visko, kas pasaulyje didinga, buvo gausiai ir ilgus amžius laistomos krauju"[22].

Kadangi šis metodas gali atrodyti vienodai smerktinas visiems realistinės, neorealistinės ir nerealistinės mokyklų sekėjams, tai prieš pradėdamas savo analizę, pasiremsiu autoritetu, anksti tapusiu Oksfordo universiteto tarptautinių santykių Montague Burtono fondo profesoriumi – E. L. Woodwardu ir nurodysiu, kas, mano manymu, yra svarbiausios jėgos, lėmusiomis mitodiplomatijos formavimąsi, bei keletą priežasčių, paskatinusių tirti iracionalią jos kilmę. Woodwardas savo inauguracinėje paskaitoje 1945 m., įvertindamas tą laikotarpį, kai buvo įsitikinta, kad sveiko proto nepakanka diplomatijos uždaviniams spręsti, pasakė:

> Studijuojantysis tarptautinius santykius privalo ypač domėtis šiuo nūdienos mėginimu padidinti žmogaus laisvę sakant žmonėms tiesą apie juos pačius ir jų visuomenę ir pažinimu išsklaidyti baimę, kadangi didelė jo tiriamo dalyko dalis yra nuniokojimas, sąlygotas baimės ir kaimynų susvetimėjimo[23].

Woodwardas patarė studentams „nesitenkinti vien istorija" ir pabrėžė: „Liovęsi skaityti Senąjį Testamentą, anglai neteko labai daug politinės išminties, išsakytos paprasčiausiais žodžiais"[24].

Tad kaip tik Senajam Testamentui aš taikysiu *la diplomatique* ir tikiuosi įpratinti prie jos vartojimo anglų kalba norėdamas patikrinti pirmuosius du savo teiginius[25]. Pirmasis: mitodiplomatija yra seniausio mėginimo šventais simboliais tarpininkauti baimei ir susvetimėjimui, tvyrantiems tarp žmonių bei Dievo ir tarp pačių žmonių, paradigma. Antrasis: mitodiplomatijos atsiradimas atitinka tai, kad tiesioginiai konfliktai, kylantys iš žmogaus sąveikos su žmogumi ir gamta, yra susvetiminami (perkeliami) į nelaikinį lygmenį, kur jie gali būti padaryti suprantami ir valdomi. Mitodiplomatijos nagrinėjimas reiškia, kad iššifruojami senovės raštai, susisteminę seniausius susvetimėjusių žmonių prisiimtus įpareigojimus ir privilegijas. Biblija nebūtinai yra pats aiškiausias ar išsamiausias mitodiplomatijos rašytinis šaltinis, tačiau, mano įsitikinimu, ji yra nepaprastai svarbi šiam tyrimui, nes jos mitologinės, o vėliau ir institucinės formos iškyla kaip bendras Vakarų diplomatijos palikimas.

Dėstant šiuos dalykus, mano malonūs bičiuliai yra Hegelis, Feuerbachas, Marxas ir Nietzsche. Aš taip pat labai pasikliauju Claude'u Lévi-Straussu, Micheliu Foucault ir Rolandu Barthesu norėdamas atskirti prasmę nuo beprasmybės, logiką nuo mitologikos. Jų idėjos nėra dažnai minimos tarptautinių santykių teorijoje, o aš manau, jog trumpos visų trijų prancūzų socialinės kritikos darbų ištraukos geriausiai apibendrina tai, ką išdėsčiau, ir yra geriausias įvadas į tai, ko bandysiu imtis. Tad prieš man pasineriant į savąją egzegezę, derėtų juos išklausyti. Savo darbe *Mitas ir prasmė* Lévi-Straussas aiškina:

> Kai tik septynioliktame amžiuje išaušo mokslo era, mes atmetėme mitologiją kaip prietaringo ir primityvaus mąstymo produktą. Tik dabar pradedame nuodugniau įvertinti mito prigimtį ir jo vaidmenį žmonijos istorijoje[26].

Foucault savo kūrinyje *Kalba, alternatyvi atmintis ir praktika* teigia:

> Jei genealogas atsisako tikėti metafizika, jei jis įsiklauso į istoriją, tai atranda, jog už dalykų glūdi „kažkas visiškai kitka": ne amžinoji ir esminė paslaptis, bet paslaptis, kad jie neturi esmės ar kad jų esmė buvo pamažu sukurta iš svetimų formų[27].

O Barthesas *Mitologijose* rašo:

> Tačiau kai mitas apima visą bendruomenę, mitologas kaip tik jos atžvilgiu turi susvetimėti, jei nori išlaisvinti mitą. Kiekvienas mitas, kuriam būdingas tam tikras visuotinumas, iš tikrųjų yra neapibrėžtas, kadangi jis kaip tik atspindi žmogiškąją prigimtį tų, kurie nekritiškai jį perėmė[28].

SUSVETIMĖJIMAS BIBLIJOJE: SENASIS TESTAMENTAS

Judėjiškojoje-krikščioniškojoje mitologijoje susvetimėjimas pirmiausia iškyla kaip nuopuolis. Dėl Adomo ir Ievos nepaklusnumo suardoma darna, Dievas ir žmogus susvetimėja ir dieviškoji tvarka sugriaunama. Veiksmas, sukėlęs nuopuolį – tai valgymas nuo gėrio ir blogio pažinimo medžio. Žmogui netekus kūniškos nekaltybės ir įgijus tą pažinimą, kurį turi Dievas („žmogus tapo kaip vienas iš mūsų"), gamta iš rojaus virsta tuo, ką Hegelis pavadino „būtinumo karalija". Kadangi, pasak Bacono, „pažinimas yra galia", vadinasi, žmogaus susvetimėjimo gamtai lygis atitinka jo turimą galią jos atžvilgiu. Žmogus, nepakankamai pasirengęs išgyventi, sumažina savo baimę ir susvetimėjimą gamtai per tikėjimą Dievo žinojimu bei galia ir per naudingą šių dalykų paskirstymą. Galios ir pažinimo ryšys nuo šio pirminio formulavimo iki tikėjimo galios pakeitimo moksliniu pažinimu vaidins svarbų vaidmenį diplomatijos evoliucijoje.

Antroji giminingа baimės ir susvetimėjimo išraiška nuopuolio istorijoje kyla iš mirties: „bet nuo gero bei pikto pažinimo medžio tau neleista valgyti, nes kai tik nuo jo užvalgysi, turėsi mirti"[29]. Beveik visų religijų esmė – mirties neigimas. Į mirtį žiūrima kaip į *ribą*, skiriančią gamtos pasaulį nuo „kito", arba antgamtinio, pasaulio, kuriame gyvenimas tęsiasi po mirties. Formuojami ritualai, aukojimai ir ceremonijos, kad tam tikru būdu būtų kontroliuojamas judėjimas per šias ribas, – toliau mes detaliau nagrinėsime tuos iš jų, kurie yra susiję su mitodiplomatija. Apskritai paminėtini dvejopi istoriniai jų padariniai. Pirma, ritualai, aukos ir ceremonijos yra pirminiai kultūrinio tapatumo klodai. Kas turi šio kultūrinio pažinimo lobyno raktus – ar tai būtų dvasininkų kasta, ar sudievinta monarchija, – tas paprastai užima įtakingą padėtį *visuomenėje*, kuri suprantama kaip grupė žmonių, įgyjančių solidarumo jausmą tada, kai vidinės baimės ir susvetimėjimas būna perduodami aukščiau visuomenės iškilusiai figūrai. Antra, pati visuomenė pradeda reikšti tai, kad yra įveikiamas individo mirtingumas; sukaupusi kodifikuotą protėvių informaciją, ji įamžina kolektyvinę kultūrinę sąmonę. Kitu metu ir kitame kontekste kažką panašaus apie valstybes ir valstybių bendriją yra pasakęs Martinas Wightas: „Tarptautinės bendrijos nariai apskritai yra nemarūs... Tai yra gyvųjų partnerystė su mirusiaisiais ir su palikuonimis"[30]. Taigi iš bendros mirtingumo baimės sukuriamas mitas apie pomirtinį gyvenimą ir visuomenės tikrovė; jų paribyje, kur gausu konfliktų ir žūtbūtinių kovų, mitodiplomatija pirmiausia reiškiasi ritualais, aukomis ir ceremonijomis.

Nuopuolio padarinius papildo ir trečia, taip pat giminingа baimės bei susvetimėjimo išraiška – "bjaurios atstumtojo Judo stabmeldystės", kurios užtraukia Jahvės įniršį ir kerštą. Po išvarymo iš rojaus ir susvetimėjimo Dievui prasideda žmonių tarpusavio susvetimėjimas. Kaino įvykdyta Abelio brolžudystė, kurią Augustinas laiko Dievo valstybės ir žmonių valstybės pradžia[31], paséja visuotinę nesantaiką, kuri viešpataus tarp žmonių tol, kol Mesijo atėjimas išgelbės juos nuo susvetimėjimo. Toliau nagrinėsime transcendentinio suvienijimo idėją, glūdinčią Paskutiniojo teismo doktrinoje, ir, kaip ją aiškina Augustinas veikale *Apie Dievo valstybę*, taikomą susvetimėjusioms visuomenėms, iškylančioms žlugus Romos imperijai. Tačiau dabar reikia atidžiau pažvelgti į Penkiaknygę, mat pirmosiose penkiose Senojo Testamento knygose kartojami mitai, kurie padeda paaiškinti, kaip dėl baimės ir tautų tarpusavio susvetimėjimo iš pradžių buvo būtina diplomatija ir kaip dėl pažinimo bei galių perdavimo per Sandorą ir auką galiausiai ji tapo įmanoma.

Tačiau kaip nagrinėti šį tekstą? Kai kuriems atrodytų patrauklus geopolitinis požiūris, nes tada galima rasti paralelių su šių laikų tarptautiniais santykiais. Tokiu atveju Penkiaknygė laikoma aprašymu, kaip rasiniu atžvilgiu gimininingos, tačiau religiniu požiūriu atsiskyrusios gentys siekė susivienyti gresiant vidiniams antagonizmams ir galimam išnykimui dėl išorės priešų spaudimo. Ypač svarbiais pripažįstami galios *metodai*, o kadangi Penkiaknygėje jie nuolat apibūdinami militaristiškai, tai perėjimas iš bronzos amžiaus į geležies amžių turi lemiamą reikšmę, nes, atsiradus palyginti pigiam ir prieinamam metalui, karyba „demokratėja"[32]. Įgijusi šią technologiją, religinė žydų amfiktionija turėjo materialių priemonių susivienyti kaip „tauta", ir tai ji darė nykstant didelėms teritorinėms imperijoms, kurios anksčiau buvo beveik monopolizavusios metalų, turinčių lemiamą reikšmę kuriant veiksmingą kovinę jėgą, gavybą ir prekybą. Tačiau tą patį darė ir kitos vietos gentys – filistinai ir kanaaniečiai. Taip susikūrė trapi vietos galių pusiausvyra, dėl kurios galėjo užsimegzti tam tikros diplomatijos formos. Tad Dievas yra izraelitų išradimas, kad būtų sankcionuoti teritoriniai jų planai; o Sandora sumanyta kaip bandymas kontroliuoti tas galias, kurias jie suteikė Dievui.

Antropologinis tyrimas atskleistų, kad Penkiaknygė – tai teisės sąvadas, kuriame, siekiant atkurti patvarią bendruomenę, išdėstyti tabu kraujomaišai ir egzogamijai[33]. Mito ir diplomatijos funkcijos suplakamos, kad tarpininkautų prieštaravimams tarp privalomos endogamijos (norint išsaugoti sektantišką grynumą) ir politinio egzogaminių vedybų naudingumo (norint palaikyti taikius santykius su svetimais kaimynais ir įsigyti jų žemių). Bendrų šios prielaidos įrodymų galima rasti ne vienoje genčių genealogijoje ir gausybėje pasakojimų apie uždraustus ryšius, tokius kaip Dinos gyvenimas nesusituokus su Šechemu (kanaaniečiu), Judo santuoka su kanaaniečio Šua dukterimi ir Samsono seksualiniai nusidėjimai su filistinų moterimis. Iš šių pasakojimų galime rankioti žinių apie tarpininkavimą, kuris yra moralinio poreikio įteisinti seksualinius santykius ir politinio poreikio palaikyti taikius santykius su svetimšaliais derinys.

Taikant empirinį, „archeologinį" metodą, dauguma Penkiaknygės pasakojimų greičiausiai būtų vertinami kaip istoriškai klaidingi, bet kupini reikšmingų kultūrai aprašymų, kurių tikrąją svarbą lemia žydų dvasininkų pastangos vėliau surikiuoti juos tam tikra chronologine seka, kad būtų patvirtinta dvasininkijos (ir Jeruzalės) svarba judaizmui. Šitaip interpretuojant, Nehemijo ir Ezdro knygos yra tinkamesnės analizei ne tik todėl, kad jų autoriai, kaip tikėtina, sudarė Senąjį Testamentą, bet ir todėl, kad čia aprašyti dalykai ir tikslai yra patikrinamos istorijos dalis. Tad Penkiaknygė interpretuojama kaip alegorijų rinktinė, skirta žydams, gyvenusiems maždaug 400–200 m. pr. Kr.; juos valdė jau nebe didieji dvasiniai teritorinių valstybių karaliai, bet karališkieji dvasininkai, kurie siekė apsaugoti savo religinę ir politinę valdžią kurdami – kol pasirodys Mesijas – fanatiškai sektantišką visų svetimšalių atžvilgiu mitologiją. Taigi mitodiplomatiją būtų galima vertinti kaip pavėluotą izraelitų reakciją į praradimus, nulemtus iš esmės nieko nepakeitusios pergalių ir pralaimėjimų Palestinoje grandinės: norėdami pateisinti nepaprastą savo pasaulietišką susvetimėjimą, jie griebiasi apokaliptinės taikaus ir teisingo pasaulio, valdomo geranoriško žydų despotizmo, vizijos.

Žinoma, dar nėra išsemtos visos interpretavimo galimybės. Pavyzdžiui, neaptarta produktyvi šiuolaikinės literatūros kritikos sritis, o ši kritika, remdamasi savo metodika, Biblijos tekstą traktuoja kaip integralią vieno stiliaus (gal ir vieno autoriaus) visumą. Tačiau aš netaikysiu šių metodų ir neliesiu jų keliamų hermeneutinių klausimų, taip pat neekstrapoliuosiu ir netaikysiu šiuolaikinių „mokslinių" pamokų, kadangi pripažįstu, jog Penkiaknygės ir mitodiplomatijos kilmę lemia pernelyg daug veiksnių. Kitaip tariant, jos aiškintinos įvairiais būdais, iš kurių kiekvienas galėtų būti teisingas ir pakankamas, jei pradėtume nuo prielaidos – o taip ir daroma taikant anksčiau minėtus metodus, – kad egzistuoja jų esmė, o jų raidą nuolatos veikė įvairios įtakos. Genealoginis metodas rodo ką kita: „Tai, ką atskleidžiame istorinėje dalykų pradžioje, – teigia Foucault, – nėra jų kilmės nepažeidžiama tapatybė; tai yra kitų dalykų nesutarimas. Tai yra nesugretinamumas"[34]. Mitą ir mitodiplomatiją kuria ir juos abu palaiko niekada visiška sėkme nesibaigiantis mėginimas išvengti šio skirtingumo. Atlikdami savo tyrimą, daugiausia domėjomės viena šio skirtingumo forma – baime ir susvetimėjimu tarp žmogaus ir Dievo, tarp genčių ir tautų, – tai lemia taisyklių, padedančių tarpininkauti vykstančiai prievartai, sistemos sukūrimą. Aš mėginsiu parodyti, kad kaip tik seniausioje Biblijoje sudarytų privilegijų ir įpareigojimų sistemoje galime rasti iki šiol ignoruotą diplomatijos „šaltinį", ir kaip tik susvetimėjimas, o neretai ir prievartinis šios sistemos diegimas, istoriškai keitė diplomatiją ir plėtė jos geografiją.

Pažiūrėkime, kaip abejojęs Biblijos autoryste kritikas Friedrichas Nietzsche pateikia diplomatijos *Herkunfthypothesen*. Jis savo veikale *Anapus gėrio ir blogio* iš esmės pripažįsta susvetimėjimo vaidmenį formuojantis suverenioms bendruomenėms: „Rūšis reikalinga sau kaip rūšis, kuri, nuolat kovodama su svetimaisiais arba sukilusiais prispaustaisiais, gali įsitvirtinti tik būdama tvirta, išlaikydama vienodą ir paprastą formą"[35]. Tai jis nuodugniau svarstė kitame kūrinyje – *Apie moralės genealogiją*. Čia jis trumpai apžvelgia genčių kovų, primenančių aprašytas Penkiaknygėje, ištakas ir baigtį atverdamas kelią vėlesniems antropologiniams tyrimams. Nietzsche pradeda prielaida, kad pareigos ir privilegijos arba, pasak jo, „skolininko ir skolintojo" santykis atspindi santykį tarp dabarties ir praeities kartų:

> Kiekviena gyvenanti karta – turime galvoje pirmykščius laikus – jaučia pirminiam gimininiam dariniui, ypač ankstesnei, pačiai pradinei gentinei bendrijai, juridinę pareigą. Čia vyrauja įsitikinimas, kad gentis *gyvuoja* vien tik protėvių sudėtų aukų ir jų nuveiktų darbų dėka ir kad jiems taip pat reikia *atsilyginti* aukomis ir darbais: taip pripažįstama *skola*, kuri nuolat didėja, nes šitie protėviai, ir toliau gyvendami kaip galingos dvasios, nenustoja jiems būdingomis išgalėmis teikę genčiai naujų pranašumų ir avansų[36]

Vėlesnės kartos aukoja ir atlieka ceremonijas pagerbdamos mirusiuosius, tačiau pati didžiausia dovana yra ritualų laikymasis, nes papročiai įstatymų ir įsakymų pavidalu yra bendras palikimas, leidžiantis bendruomenei kaip visumai toliau gyvuoti. Tačiau kaip žinoti, ar skola yra pakankamai ir deramai mokama? Paradoksalu tai, kad ritualinio įsiskolinimo baimė yra tiesiog proporcinga genties *galiai*:

> Giminės pirmtakui ir jo galiai jaučiama baimė suvokiant jam skolą... didėja lygiai tiek, kiek auga pačios genties galia, kiek jinai stiprėja kariniu atžvilgiu, darosi vis labiau nepriklausoma, gerbiama ir grėsminga ... Kiekvienas genties menkėjimo žingsnis, visi negeri atsitiktinumai, visi išsigimimo, prasidedančio irimo požymiai paprastai visuomet *mažina* baimę, jaučiamą jos kūrėjo dvasiai, ir blukina jo išminties, rūpestingumo ir galios įvaizdį[37].

Paskui galia ir baimė kaupiasi, kol išaugusios pasaulietinės galios, kurias įkūnija mirusiųjų atminimas, įtvirtintas aukojimais ir įžadais, tampa tokios nesuvokiamos, kad būtina „pakilti" iš pasaulietiškumo:

> Jeigu remdamiesi šia primityvia logika vesime mintį iki galo, *stipriųjų genčių* protėviai, paklusdami didėjančios baimės fantazijai, turės galų gale siaubingai išaugti ir būti nustumti į dieviško nepaprastumo ir neįsivaizduojamumo tamsą – giminės pirmtakas galiausiai visada paverčiamas *dievu*!.. Galbūt čia ir glūdi dievų kilmė, taigi kilmė iš *baimės*!..[38]

Tai iš tiesų yra „primityvi logika", turbūt netgi alternatyvi mitologika Biblijos kilmei paaiškinti, tačiau ji šiek tiek nušviečia diplomatinių privilegijų kilmę panašiomis anarchiškomis sąlygomis. Nietzsche paaiškina negailestingo *abipusiškumo*, kurio kupini Penkiaknygės puslapiai, prasmę: kiekvienas veiksmas neišvengiamai sukelia priešingą veiksmą, kiekvienas įvykis sukelia kitą, kuris jį apverčia arba atsveria. Kaip tik visuomenės atliekamas šio abipusiškumo pojūčio *projektavimas* už jo metafizinių ir fizinių ribų ir yra svarbus diplomatijos raidai. Aplenkdamas prieštaravimus ir problemas, kuriuos mitas formuluoja, tačiau negali išspręsti, ritualas imasi laikinos užduoties tarpininkauti šioms projekcijoms.

Nelengva fiziškai nustatyti biblinių visuomenių ribas; dar sunkiau apibrėžti jų santykių pobūdį. Žinoma, galios mechanizmai vaidina svarbų vaidmenį, tačiau jau dėl minėtų priežasčių čia prie jų nesustosiu. Verčiau panagrinėkime, kaip buvo skleidžiami taisyklių rinkiniai, turėję įteisinti jėgos naudojimą saugant ir plečiant sienas galios mechanizmais, nes kaip tik per tarpusavyje susijusią religinės tiesos ir galios praktiką kuriamos svarbios ritualinės mitodiplomatijos galios. Izraelio gentį, perduodančią savo vietinius priešiškumus vienai antgamtinei būtybei, telkė Jahvės aukščiausia valdžia ir Sandora su juo; mainais ji įgijo – ar manė įgijusi – tokių ritualinių galių. Atvirkščiai, Jahvė pasirodė esąs kerštingas, karingas dievas, niekinantis vietinius vaisingumo kultus ir priešiškas svetimiems dievams.

Pirmosios Izraelio sienos, matyt, įteisinamos Dievo pažadu Abraomui *Pr 17, 8:* „Aš duosiu tau ir tavo palikuonims po tavęs kraštą, – kuriame gyveni, kaip ateivis, – visą Kanaano kraštą kaip amžiną nuosavybę". Jau vien šios eilutės įkūnija prieštaravimą, kuriam nesėkmingai bando tarpininkauti mitodiplomatija: kaipgi gali būti, kad izraelitų iš svetimųjų atimta žemė teisėtai lieka izraelitams, o svetimųjų atimta iš izraelitų žemė lieka izraelitams[39]? Dalinis atsakymas, duotas *Kun 25, 23-4,* yra toks, kad galutinė nuosavybės teisė priklauso Viešpačiui, kuris nutarė, jog tik izraelitai yra verti laikinai valdyti žemę: „Žemė nebus parduodama visam laikui, nes žemė yra mano, o jūs esate ateiviai, tapę mano įnamiais. Todėl krašte, kurį jūs valdote, turite leisti atpirkti žemę". Tad žemę galima teisėtai perduoti tik jos įkeitimo ar paveldėjimo keliu *(Iš 22, 13).*

Mozės įstatymai ir Pakartoto Įstatymo kodeksai buvo sudaryti iš kosmopolitiškiausių genties papročių, mat norėta išplėsti pretenzijas į žemę ir garantuoti vidinę naujos tautos sanglaudą. Tačiau endogamijos taisyklė, dėl kurios nebuvo galima teisėtai įsigyti *svetimšalių* žemės paveldėjimo keliu, reiškė, kad buvo retai įsivaizduojama, jog šios seniausios privilegijų ir įpareigojimų sistemos būtų taikomos ne Izraelio teritorijoje. Be to, šiuo laikotarpiu nelengva atskirti mitodiplomatiją nuo „kriptodiplomatijos"; tai matyti iš Mozės nurodymų pasiuntiniams, kai žydai susidūrė su pranašesnėmis kanaaniečių pajėgomis: „Apžiūrėkite kraštą, į ką jis yra panašus. Ar jame gyvenantys žmonės yra stiprūs, ar silpni, ar jų yra mažai, ar daug? Ar kraštas, kuriame jie gyvena, yra geras, ar blogas? Ar miestai, kuriuose jie gyvena, neturi sienų, ar yra įtvirtinti?"[40] Žvalgams grįžus su prieštaringais pranešimais apie priešo jėgą, susirinkimas pritarė „susitaikymui", t. y. tikėjosi kitos šalies palankumo; kai Mozė tebesilaikė savo planų kariauti, jie grasino jį „užmušti akmenimis". Tik Jahvės užtarimas išgelbėjo Mozę; už tai, kad nepakankamai tikėjo *dieviškuoju* palankumu, žydai buvo pasmerkti keturiasdešimt metų klajoti po dykumą, kol užkariavo žemę, kuri „teisėtai" jiems priklausė.

Yra istorinių liudijimų, kad susivienijus gentims ir sutriuškinus kanaaniečius, regione įsivyravo trapi galios pusiausvyra, kuri, kaip ir žemdirbystės kolonijų kūrimasis, plėtė neprievartinius santykius tarp tautų. Atrodo, jog kaip mitologika išpranašavo didesnę galią, kurią teikė monoteizmas, taip ir logika privertė vietos jėgas susijungti prieš grasinančias Asirijos ir Egipto imperijas. Tačiau monoteizmo ir mitodiplomatijos raida yra netolydi: plėtojantis žemdirbystei, vėl imama garbinti *baalus*, žemės dievus, tad Jahvė neišvengiamai turi rinktis netikinčiųjų tautą, asirus, kaip smurtinio atsako įrankį.

Atrodo, jog Penkiaknygėje tautų konfliktų sprendimas jėga yra įprastas dalykas. Netiesioginį įrodymą, kad diplomatinės privilegijos ir įpareigojimai buvo menkai pripažįstami, randame Grocijaus *De jure belli* XVII skyriuje „Pasiuntinybės teisė". Priešingai negu kituose skyriuose, čia, gindamas nepažeidžiamą diplomatų privilegiją, jis remiasi tik klasikais, o ne Biblija; tėra viena pažymėtina išimtis paskutinėje pastraipoje – tai karas, kurį Dovydas pradėjo su amoniečiais „dėl to, kad jo pasiuntiniai buvo įžeisti"[41]. Priežastys, kuriomis Amono kunigaikščiai aiškino blogą elgesį su Dovydo pasiuntiniais, patvirtina nebuvus abipusio pripažinimo, būtino diplomatinėms privilegijoms: „Nejau tu iš tikrųjų manai, kad Dovydas, norėdamas pagerbti tavo tėvą, atsiuntė pasiuntinius su užuojauta tau? Argi Dovydas neatsiuntė savo dvariškių pas tave išžvalgyti miesto, iššnipinėti ir jo sunaikinti?" Atsižvelgdami į tai, kad Dovydo karaliavimas (apie 1000–961 m. pr. Kr.) buvo palyginti taikus ir saugus laikotarpis, galime daryti gana patikimą išvadą, kad mitodiplomatija Penkiaknygėje istoriškai išreikšta per kriptodiplomatiją; trumpai tariant, karas tęsiamas naudojant kitas, slaptas priemones.

Tačiau mitodiplomatijos palikimas šių dienų diplomatijai nėra kintančios fizinės biblinio pasaulio sienos ir prievartiniai istoriniai santykiai. Jis, ko gero, yra mitologinė reakcija į tai, kad projektuojant šventas ir pasaulietiškas atskirtis būna labai sunku, pagaliau ir neįmanoma nustatyti sienos tarp priešininkų. Tarp susvetimėjusių pasaulių atsiranda niekieno žemė, kurios tiek neįmanoma fiziškai demarkuoti, kad riba gali būti nustatyta tik *metafiziškai*, per *ritualą*. Taigi ritualas tarsi kruopščiai reglamentuoja nepastovų ribos, egzistuojančios tarp skolininko ir skolintojo, ekvivalentą; jis, sukurdamas šventas procedūras, leidžiančias griežtai nustatyti privilegijas ir įpareigojimus, pašalina jų tarpusavio baimę ir susvetimėjimą[42].

Reikšmingiausias mitodiplomatijos atsiradimui ritualas yra ritualinis susvetimėjimas, arba aukojimas. Aukojimas yra susvetimėjimo pripažinimas ir tarpininkavimas susvetiminant (perleidžiant) gėrybes, galias ir netgi asmenis[43]. Būdamas tiltu tarp to, kas šventa ir kas pasaulietiška, jis sudaiktina ir sudievina abipusiškumo principą. Kad šiuo tiltu būtų pereita, gali prireikti atskyrimo, apvalymo, perėjimo ir sujungimo apeigų; geras šių elementų turintis aukojimo pavyzdys – kaip Mozė aukoja jautį ir aviną Aarono ir jo sūnų šventimo apeigose *Kun 8*. Sudėtingos procedūros ir detalės simboliškai liudija, su kokiais sunkumais susiduriama susvetimėjusių pasaulių pasienyje. Pati aukojimo vieta struktūriškai yra padalyto kosmoso mikrokosmas: čia aiškiai atribota išorinė sritis sušauktai bendruomenei, tarpinė, arba ribinė, apeigų sritis, skirta tarpininkui dvasininkui (jo specialus rūbas parodo vykstant ritualą), ir nepaprastai šventa vidinė sritis, pati šventykla, kuri iš tiesų laikoma kito pasaulio dalimi[44]. Taip pat pažymėtina, kad nors aukojant būna ir rinkliava, aukojimo galia sukurti solidarumą su Kitu nėra tiesiogiai paverčiama ekonominiu reikalu; juk Aaronui ir jo sūnums nurodoma valgyti išvirtą auką. Tai yra įprastas dalykas, išskyrus ryškią išimtį – „atpirkimo ožio" aukojimą *Kun 16*, kai ožys, užuot apvalytas ir papjautas pažymint perėjimą į Kito pasaulį, yra apkraunamas jam perduodamomis bendruomenės kaltėmis ir *gyvas* išsiunčiamas į tyrus.

> ... ir, uždėjęs abidvi rankas jam ant galvos, teišpažįsta visas Izraėlio sūnų neteisybes ir visus jų nusikaltimus, ir nuodėmes, ir, jais prakeikdamas jo galvą, jį išsiųs per tam tikrą žmogų į tyrumą.[45]

Ar šie nesusiję su laiku mitiniai tarpininkavimai, veikiantys fiziškai neišmatuojamuose tarpuose tarp susvetimėjusių jėgų, gali vaidinti tam tikrą vaidmenį Vakarų diplomatijos raidoje? Istoriškai konkrečius atsakymus pabandysime duoti kituose skyriuose. Bet pirmiau pažvelgsime, kaip performuojamas susvetimėjimas Naujajame Testamente.

SUSVETIMĖJIMAS BIBLIJOJE: NAUJASIS TESTAMENTAS

Kadangi Senajame ir Naujajame Testamentuose susvetimėjimo idėjos mažai tesiskiria, Naujajam Testamentui čia skirsime nedaug vietos. Istorinės aplinkybės gali padėti paaiškinti, kodėl tarp jų nėra esminio skirtumo. Pirma, nuo Babilono diasporos laikotarpio iki Romos pavergimo žydai išgyveno religinę anarchiją ir politinį susvetimėjimą, panašiai kaip judaizmo formavimosi laikais. Tačiau atvirumas iraniečių ir helenų daromai įtakai, bendruomenės solidarumo silpnėjimas diasporos laikotarpiu ir romėnų politinis viešpatavimas užkirto kelią bet kokiam partikuliaristiniam „nacionaliniam" susvetimėjimo problemos sprendimui. Antra, kadangi ikikrikščioniškasis judaizmas neturėjo aiškiai nustatytos teritorijos ir jo kultūrinės sienos plėtėsi, sąskaitų ir skolų suvedinėjimas doroviniais ir ritualiniais aktais vis labiau darėsi kosmopolitiškesnio Dievo santykiu su heterogeniškais individais, o ne su homogeniška tauta.

Tad Naujajame Testamente reakcija į susvetimėjimą tampa universali, individuali ir sudvasinta. „Išrinktoji tauta" užleidžia vietą „žmonių brolijai", ir svarbiausiu dalyku tampa ne tautos, o individo susvetimėjimas, kurį galima įveikti pripažįstant Jėzaus Kristaus siūlomą atpirkimą. Susvetimėjimo traktavimo kontrastus Senajame ir Naujajame Testamente įkūnija Kristus: vietoj Izraelio įstatymų – mesianistinėmis pretenzijomis grindžiama „naujoji sandora"; vietoj aukojimų šventykloje – Kristaus pasiaukojimas kaip kolektyvinio susvetimėjimo pabaiga; vietoj Izraelio susivienijimo Jahvės šlovei – Kristaus prisikėlimas kaip žemiškos nesantaikos įveikimas[46].

Susvetimėjimo ribas dabar žymi tikėjimas, o ne tautiškumas. Šie reakcijų į susvetimėjimą skirtumai aiškiai matyti šv. Pauliaus *Laiške Efeziečiams*, kai jis priešpriešina: „Tais laikais jūs buvote be Kristaus, svetimi Izraelio bendruomenei, tolimi pažado sutartims, be vilties ir be Dievo pasaulyje"; „bet dabar Kristuje Jėzuje jūs, kadaise buvusieji toli, esate artimi dėlei Kristaus kraujo. Jis yra mūsų sutaikinimas, iš abiejų padaręs viena, sugriovęs viduryje stovinčią pertvarą ..., vadinasi, jūs jau nebesate ateiviai nei svetimi, bet šventųjų bendrapiliečiai ir Dievo namiškiai"[47]. Be to, vis labiau mažėjant įsiskolinimui protėviams ir tolstant nuo jų, nebe baimė, bet „išminties ir apreiškimo" viltis skatina atsiduoti Dievui.

Naują susvetimėjimo – tarp šventųjų ir nusidėjėlių – apibrėžimą taip pat galima susieti su pirmųjų krikščionių istorine situacija. Kadangi ši evoliucija yra svarbiausias veiksnys septintame skyriuje išdėstytai „antidiplomatijos" tradicijai, būtina šiek tiek susipažinti su istorinėmis jos šaknimis. Tačiau aš nesu pasirengęs mėginti nuodugniai aiškinti Romos žlugimo ir krikščionybės iškilimo. Jei per kelis puslapius bandytume aprėpti visa tai, kam Gibbonas ir daugelis kitų paskyrė ištisus metus ir tomus, tai gautume schemišką painiavą ir labiau kristų į akį kaip tik tai, kas nebuvo paminėta, o ne tai, kas aiškinta. Todėl nagrinėdami istorinius liudijimus, aptarsime tik tai, kas susiję su augustiniškosios paradigmos plėtote; kitokie įnašai į diplomatijos raidą, tokie kaip romėnų kodifikuotos ir rašytinės teisės palikimas, bus nagrinėjami kitame skyriuje.

AUGUSTINIŠKOJI PARADIGMA

Vis dėlto pateiksiu trumpą impresionistinį to laikotarpio Romos imperijos vaizdą, paimtą iš Gibbono *Romos imperijos saulėlydis ir žlugimas*. Gibbonas aprašo Romos valdininkijos smukimą, ypač jos menkėjantį sugebėjimą kariauti ir statyti pastatus. Dėl karų imperija plėtėsi, besivaržantys karo vadai buvo užsiėmę ir toli nuo valdžios centro, be to, padėdavo pripildyti valstybės iždą iš kolonijų surenkamais mokesčiais. Pastatai buvo statomi gyvenimo, religinėms bei higienos reikmėms tenkinti ir atliko svarbias politines bei ekonomines funkcijas – šventyklos, rūmai, akvedukai ir puikių kelių sistema palaikė Romos gyvybingumą ir vienybę. Kai dėl įvairiausių priežasčių išorės karus pakeitė pilietiniai karai bei barbarų įsiveržimai, o ekonomikos nuosmukis sumažino imperijos kuriamąją galią, jos dezintegracija tapo neišvengiama. Toks yra puikaus Gibbono nukrypimo, atskleidžiančio Romos smukimo priežastį ir pobūdį, kontekstas.

> Stebėtojas, liūdnai žvelgiantis į senovės Romos griuvėsius, yra linkęs prisiminti gotus bei vandalus ir kaltinti juos piktadarybe, kuriai įvykdyti jie neturėjo nei laiko, nei galios, turbūt nei polinkio. Karo audra galėjo sulyginti su žeme kai kuriuos didingus bokštus, tačiau griovimas, kuris pakirto tų chaotiškų struktūrų pagrindus, vyko lėtai ir tyliai, ištisą tūkstantmetį... Puikūs konsulų ar imperijos laikų paminklai nebebuvo garbinami kaip nemirtinga sostinės didybė; jie tebuvo vertinami kaip neišsemiamas šaltinis statybinių medžiagų, pigesnių ir patogesnių už gaunamas iš tolimų akmens skaldyklų.[48]

Kaip tik iš šių griuvėsių šv. Augustinas sukūrė *Apie Dievo valstybę*. Prispirtas kaltinimo, kad už Romos žlugimą buvo atsakinga krikščionybė – šį kaltinimą, remdamasis Švietimo požiūriu, nuolat kartojo Gibbonas, – šv. Augustinas ėmėsi įrodyti, kad smukimo ir gedimo procesai buvo būdingi pačiai imperijai, o krikščionybė buvo tik sveika jos paveldėtoja. Jo atliktas sistemingas santykio tarp to, kas šventa ir kas pasaulietiška, tarp skolintojo ir skolininko, nagrinėjimas yra lemtingai svarbi jungtis tarp Biblijos mitologijos ir krikščioniškojo pasaulio istorijos. Be to, atsižvelgdami į mūsų tyrimo kontekstą, veikale *Apie Dievo valstybę* matome, kad mitodiplomatija naudojama diplomatijai tarp pasaulietinių valstybių įteisinti bei parengti ir – tai matysime vėliau – kaip antidiplomatijos užuomazga Paskutiniojo teismo doktrinoje.

Taip pat pažymėtina, kad veikalo *Apie Dievo valstybę* pasirodymui įtakos turėjo labiau tiesioginiai įvykiai, kurių liudininku Augustinas tapo eidamas Hipono vyskupo pareigas. Šioje Romos provincijoje Šiaurės Afrikoje nuolat vyko ginčai tarp sektų ir pilietiniai bruzdėjimai. Daugelyje šio laikotarpio Augustino pamokslų smerkiamas chaosas. Jis pats tiesiogiai susidūrė su chaosu, kai buvo sumušti jo parapiečiai, nulinčiuotas vietos romėnų vadas, o pats Augustinas vos išsigelbėjo bažnyčios varžovams pasikėsinus į jo gyvybę[49]. Ši netvarka neišvengiamai turėjo palikti pėdsaką jo pateiktoje diplomatijos priešistorės interpretacijoje. Šiuo atžvilgiu diplomatiją netiesiogiai apibūdina Augustino užsibrėžta užduotis: pasaulietinėje karalystėje atkurti taiką ir tvarką tarpininkaujant svetimoms, nors ir šalia esančioms kultūroms. Taigi diplomatijos tikslus lemia mitinis dviplanis santykis (dangus–žemė), tačiau, kokios turėtų būti jos priemonės, daugiausia lemia santykių tarp valstybių realijos. Žinoma, priemones ir tikslus suvienija Kristaus figūra: viena dažniausiai veikale *Apie Dievo valstybę* cituojamų ištraukų yra *1 Tim 2* – čia Kristus apibūdinamas kaip „Dievo ir žmonių tarpininkas"; šią funkciją jis, kaip aiškina Augustinas, deramai vykdo, kadangi, „būdamas Dievas, jis yra tikslas; būdamas žmogus, jis yra priemonė"[50]. O būdamas „taikos kunigaikštis", jis veikia kaip tarpininkavimo tarp žemiškųjų valstybių paradigma, o tos valstybės yra „tarsi įaustos į šį laikiną dabarties pasaulį ir bendrauja" taip pat su dangiškaisiais pasauliais[51].

Nors mus labiausiai domina *santykis* tarp valstybių, būtina suprasti, ką turėjo galvoje Augustinas kalbėdamas apie pačias „valstybes", kurios nustato šį santykį. Mes jau atkreipėme dėmesį į Augustino biblines nuorodas jam kalbant apie valstybių kilmę[52]. Jo „respublikos" *(res publica)*, arba to, ką galėtume pavadinti „valstybe", įvertinimas prasideda nuo to, kuo baigė šv. Paulius: „Kiekvienas žmogus tebūna klusnus viešajai valdžiai, nes nėra valdžios, kuri nebūtų iš Dievo, o kurios yra – tos Dievo nustatytos"[53]. Jis supranta valstybę kaip *modus vivendi*, kuris veikia nuo angelų nuopuolio iki Paskutiniojo teismo dienos[54]. Taigi jos valdžiai visi turi paklusti – ir kaip bausmei, ir kaip galimam vaistui nuo žmogaus pirmapradės nuodėmės. Ji egzistuoja tam, kad švelnintų mūsų kančias ir, kaip ir kančia, ji savaime yra nei gėris, nei blogis, o atpirkimo priemonė aukštesniam tikslui siekti, t. y. ji yra tarpininkavimo tarp susvetimėjusių pasaulių santykis. Vadinasi, Jėzus Kristus kaip antlaikiškas žmogaus universalumo įkūnijimas yra simbolinė tobuliausios valstybės išraiška. Augustinas aiškiai nurodo, kad dėl dvasinio susvetimėjimo būtinos abi valstybės; įdomu tai, jog jis užsimena, kad galįs būti ir materialus susvetimėjimas. „Jei žmogus priartėja prie Dievo tiek, kiek supanašėja su juo, tai skirtingumas nuo Dievo yra vienintelis atskyrimas nuo jo, ir žmogaus siela susvetimėja tai nematerialiai, amžinai ir nekintamai būčiai tiek, kiek ji geidžia laikinų ir nepastovių dalykų."[55] Šią susvetimėjimo būseną padeda įveikti „tarpininkavimas, siejantis mus per mūsų nusižeminimą, nes jo kūnas mirtingas, o vis dėlto geba suteikti mums iš tiesų dievišką pagalbą mums apsivalyti ir išsilaisvinti ... ne savo tolybe nuo mūsų, bet savo neprilygstamu panašumu į Dievą"[56].

Kristaus teikiamą vienybę – ir tobulą valstybę – pabrėžia ir Augustino požiūris į *atnašavimus*. Kaip jau minėta, aukos padėdavo metafiziškai bendrauti ir fiziškai telktis tiek gentims, tiek ir vėliau tautoms, kurios buvo susvetimėjusios vienos kitoms ir Dievui. Tačiau dabar, aiškina Augustinas, pašventinta tėra vienintelė auka – tai Jėzus Kristus, kuris „yra ir auką aukojantis kunigas, ir auka"[57]. O kadangi mitologika tikintįjį sutapatina su pačiu Kristumi aukojimo aktu, reiškiančiu kolektyvinį tikinčiųjų pasaulietinių asmenybių susvetimėjimą sau, atnašavimas paverčiamas laiko ir erdvės neribojamu kanalu, kuriuo tikintieji pavieniui gali įeiti į šventąjį pasaulį. Kadangi teikti eucharistiją yra Bažnyčios („kurios kūno galva jis yra") pareiga, tai jai yra suteiktos ypatingos galios įgyvendinti Kristuje įkūnytą vienybę. Šios galios turi būti naudojamos dangiškosios valstybės pavyzdį perduodant žemiškajai valstybei (ir jį įgyvendinant), kad „tarp jų galėtų būti išsaugota darna dalykų, susijusių su šia dvasine būsena"[58].

O kas yra tie „dalykai", kurie suderina visų valstybių santykius? Augustinas apie juos kalba miglotai, gal net prieštaringai. Ankstyvesnėse savo knygose jis cituoja Cicerono *De republica* norėdamas įrodyti, kad teisingumas, tvarka ir taika yra esminiai susibūrusių protingų būtybių (respublikos, arba valstybės) elgesio ypatumai[59]. Teisingumo svarba yra nuolat įsakmiai pabrėžiama IV knygoje, skyriuje pavadintame „Karalystės be teisingumo yra it plėšikų gaujos"[60].

Tačiau parašęs keletą knygų (ir po kelerių metų), Augustinas ima aiškinti, kad valstybė yra suderinama su korupcija, tironija ir netgi vergija[61]. Šį prieštaravimą galima sieti su pamažu ėmusiais ryškėti Romos irimo sukeltais padariniais. Reikia prisiminti, kad veikalas *Apie Dievo valstybę* buvo rašomas ilgiau negu trylika metų – per šį laikotarpį Alarichas apiplėšė Romą, o vestgotai įsiveržė į Šiaurės Afriką. Todėl nestebina, kad, didėjant anarchijai, Augustinas romėnų teisingumo „prabangą" susiejo su dviem imperatyvais – taika ir tvarka. Šis perėjimas tampa dar svarbesnis, kai Augustinas tuos pačius vidaus santykiams skirtus teiginius pritaiko išoriniams santykiams:

> Taigi ši dangiškoji valstybė, keliaudama po šį pasaulį, šaukia visų tautų piliečius ir taip telkia svetimųjų, kalbančių visomis kalbomis, bendriją. Jai nesvarbūs jokie papročių, įstatymų ir institucijų, kuriomis pasiekiama ir saugoma žemiškoji taika, skirtumai ... dangiškoji valstybė ... pasikliauja santaika tarp žmonių norų ir siekia jos, atsižvelgdama į žmogaus mirtingą prigimtį ... kiekvieną gerą veiksmą ji atlieka vardan Dievo ir kaimyno, kadangi valstybės gyvenimas neišvengiamai yra visuomeninis gyvenimas[62].

Nors teisingumas gal ir nėra būtinas taikingiems santykiams palaikyti, jis yra esminis dalykas kariaujančių šalių santykiams. Tai gali atrodyti kaip prieštaravimas, kol aptarsime istorines augustiniškosios teisingo karo doktrinos ištakas. Augustinui iškilo problema, kaip atremti kaltinimą, kad krikščioniškieji gailestingumo ir taikingumo priesakai pakenkė romėnų karybos praktikai. Augustino atsakymas buvo grindžiamas tuo, kad nors krikščionys laiko taiką aukščiausiu gėriu, jai pasiekti gali prireikti karo. Karas tarp valstybių panašus į valstybių vidaus santykius; jis yra ir nuodėmės pasekmė, ir galima jos gydymo priemonė. Pats karas nėra blogis; blogis yra dažnai su juo susijęs *libido dominandi*, viešpatavimo meilė[63].

Šiais aspektais Augustinas peržiūri tas Naujojo Testamento vietas, kurios buvo vertinamos kaip pacifistinės. Mums sakoma: „nesipriešink piktam" *(Mt 5, 39)*, tai buvo sankcija ne prieš karą, bet prieš norą daryti pikta, o „kas užgauna tave per vieną skruostą, atsuk ir antrąjį" *(Lk 6, 29)* – tai susiję su vidine nuostata, o ne išoriniu veiksmu. Augustinas randa pateisinimą Senajame Testamente: iš gailestingumo Mozė pasmerkė nusidėjėlius mirčiai; Jozuė kariavo puolamąjį karą su Ai žmonėmis, nes tokia buvo Dievo valia; o izraelitai teisėtai išžudė amoniečius, nes šie nesutiko laisvai jų praleisti[64].

Parinkti pavyzdžiai ir Augustino pateiktas naujas jų interpretavimas gerokai pakeitė teisingo karo doktriną. Pirma, jo doktrina iš naujo interpretavo Cicerono *justa belle ulciscunter injurius* nustatytus apribojimus, pasak kurių karą pateisinti galėjo tik aiškus įžeistosios (t. y. teisiosios) šalies iki tol turėtų teisių pažeidimas. Tačiau Augustino schemoje, kai tikėjimas galėjo būti pažeidžiamas taip pat kaip ir nuosavybė, buvo išplėsta ne tik kompensuojamų, bet ir baustinų nuostolių sritis. Vadinasi, Cicerono proporcingos prievartos samprata buvo apribota karingo pamaldumo naudai – tai patvirtins šventieji karai.

Kodėl Hipono vyskupas sujungė kalaviją su kryžiumi? Nietzsche vertintų tai kaip natūralią baigtį, nes „pyktis buvo apribotas ir modifikuotas idėjos, jog kiekvienas nuostolis turi savo *ekvivalentą* ir tikrai gali būti atlygintas, na, kad ir sukeliant kenkėjui skausmą". Religinių bei karinių ekvivalentiškumo idėjų sutapimą jis aiškintų bendra jų genealogija: „Tai sutarties tarp *skolintojo* ir *skolininko* santykis, kuris toks pat senas kaip ir apskritai „teisės subjektai" ir savo ruožtu yra kilęs iš pagrindinių pirkimo, pardavimo, mainų ir prekybos formų"[65]. Reikėjo atsižvelgti ir į istorinius poreikius. Vidaus požiūriu Augustino teisingo karo samprata sugriovė doktrinierišką eretiškų sektų pacifizmą; o išorės požiūriu ji pripažino krikščionių teisę žudyti teisėtos valdžios vardu. Tikriausiai turėdamas galvoje apsiaustą Romą, Augustinas rašė:

> Tačiau esama tam tikrų įstatymo, draudžiančio žudyti, išimčių, padarytų pačiam Dievui leidus. Esama tokių, kuriuos žudyti nurodo Dievas – ar per įstatymą, ar per aiškiai išreikštą įsakymą tam tikram asmeniui tam tikru metu. Iš tiesų tas, kuris privalo paklusti įsakančiajam, ne pats žudo – jis yra įrankis, kalavijas pasinaudojančio juo rankoje ..., kai Valstybės valdžiai atstovaujama pagal Valstybės, teisingiausio ir protingiausio galios šaltinio, įstatymus[66].

Ar įmanoma, kad dvi svetimos, tačiau teisėtos valdžios eitų kariauti ir abi būtų teisios savo veiksmais? Augustinas niekados tiesiogiai neatsakė į šį kertinį klausimą, tačiau jo predestinacijos doktrina nepaneigtų tokios galimybės; jei vienas Dievas težino, kas bus išgelbėtas, tai, be abejo, tik jis ir gali žinoti, kuri šalis yra teisi. Be to, tikėjimas predestinacijos idėja pridėjo dar vieną aspektą *jus ad bellum* (teisei kariauti), būtent *jus in bello* (kas yra leistina kare), nes abi kariaujančios šalys siekia parodyti esančios *bona fide* išrinktosios narės – kariauja vadovaudamosi krikščioniškais principais. Tačiau ši idėja, ir šiuo aspektu dauguma iš čia minėtų idėjų, nedarė poveikio tol, kol krikščionybė viduramžiais netapo visuotine ideologija.

Prieš nagrinėjant mitodiplomatijos augustiniškosios paradigmos taikymą, kito skyriaus temą, būtina trumpam prisiminti Paskutiniojo teismo doktriną, arba eschatologiją, nes Augustino pateikta nauja jos interpretacija buvo svarbi valstybių tarpusavio santykiams. Atsiradusi Makabėjaus sukilimo prieš sirų–graikų dinastiją laikais, ši doktrina kildinama iš Danielio knygos, kuri pranašavo galiausiai ateisiant Dievo karalystę žemėje. Pirmosios apokalipsės savo forma paprastai buvo primityvi nacionalistinė propaganda, skirta žemesniosioms klasėms, kurios piktinosi tuo, kad labiau linkusios į žemiškus malonumus turtingos Palestinos žydų klasės perima graikų papročius. Jos buvo revoliucingos tuo, kad žadėjo sunaikinti žydų prispaudėjus ir įkurti naują karalystę. Vėlesni pranašai, tokie kaip Ezra ir Baruchas, kalbėjo ateisiant Mesiją, kuris vesiąs izrealitus į pergalę prieš jų didžiausią priešą – romėnus[67]. Visi jie įsivaizdavo neturintį pabaigos pasaulį, galintį pakeisti svetimą žemišką tikrovę, su kuria jie susidūrė.

Krikščioniškoji eschatologija daug perėmė iš žydų apokalipsių. Pirmieji krikščionys, taip pat priespaudos aukos, buvo imlūs visoje Romoje skleistam revoliuciniam milenarizmui. Tačiau tuomet, kai Augustinas pradėjo rašyti šia tema, Bažnyčia buvo organizuota jėga, o krikščionybė buvo tapusi Romos imperijos oficialiąja religija. Jau trečiajame amžiuje įtakingas teologas Origenas buvo oficialiai diskreditavęs žemiškąją karalystę žadančią milenarizmo idėją. Vis dėlto „revoliucinis internacionalinis" eschatologijos aspektas išliko kaip populiari slapta tendencija, priešiška oficialiajai doktrinai. Traktate *Apie Dievo valstybę* Augustinas išgrynina tai, kas liko iš su milenarizmu susijusių materialistinių nuotaikų, iki grynai dvasinės alegorijos, kuri lemtų individo dorovę, o ne rengtų jį kolektyvinei apokalipsės katastrofai:

> Paskutine dieviškojo teismo diena, arba laiku, aš vadinu tai ..., kad Kristus nužengs iš dangaus teisti gyvųjų ir mirusiųjų. Tik kiek dienų truks šis teismas, mes nežinome, kadangi ... žodis „diena" yra dažnai vartojamas kaip „laikas" ..., iš tiesų Dievas visuomet vykdo savo teismą[68].

Augustino eschatologija yra religinės etikos ir pasaulietinių įstatymų suderinimo bei įgyvendinimo priemonė: paskutiniųjų dangiškojo tobulumo dienų vizija garantuos taikingą ir gerai sutvarkytą žemiškąją visuomenę. Taigi karus galima kariauti, bet jie turi būti teisingi, vaikai turi būti teisėti, o verslas – sąžiningas.

Eschatologiją atidžiau panagrinėsime kituose skyriuose, kai revoliucinio milenarizmo atgimimą siesime su antidiplomatijos plėtra. Tačiau norėčiau šį skyrių baigti Augustino angelologijos tyrimu ir vėl grįžti prie pradinio teiginio, kad angelai buvo mitodiplomatiniai pirmųjų diplomatų pavyzdžiai.

Angelų istorija iki Augustino traktato *Apie Dievo valstybę* buvo ilga. Teorijų apie jų istorines ištakas yra įvairių – nuo prielaidų, kad jie buvo ankstesnių politeizmų liekana, iki teiginių, kad žydai perėmė juos iš persų[69]. Priešingai paplitusiai nuomonei, Biblijoje *apie* angelus kalbama labai mažai. Kaip jau minėta, pats žodis kildinamas iš graikų žodžio *angeloi*, kuris išverstas iš hebrajų *mal'ak*, reiškiančio „pasiuntinys". Senajame Testamente Jahvės tarpininkai angelai paprastai vaizduojami moraliai nešališki ir neindividualizuoti. Jų įprasta buveinė buvo Jahvės rūmai, iš kurių jie išvykdavo kaip tam tikri dieviškieji konsulai[70]. Svarbiausia jų funkcija buvo vykdyti Dievo valią, vadinasi, ir kištis į žmonių reikalus: 1) per turimą galią valdyti gamtą[71]; 2) pranešant Dievo žinią[72]; 3) sunaikinant ir baudžiant nusidėjėlius[73]; 4) padedant išrinktiesiems ir juos gelbstint[74]. Trumpai tariant, jie buvo antropomorfinis Jahvės „veidas". Kai šis veidas tapo labiau pažįstamas, angelai ėmė personifikuoti tautos „dvasią", kaip kad Mykolas, būdamas „Izraelio kunigaikščiu"[75]. Panašiai kaip graikų mitologijoje, Persijos karalystės, Graikijos ir Judėjos konfliktų baigtį kartais nulemdavo „kunigaikščių" santykiai danguje[76].

Tačiau angelų vaidmuo sumenkėjo atėjus Kristui. Naujajame Testamente Kristus perėmė svarbiausias jų funkcijas – tarpininkauti tarp Dievo ir žmogaus. Vis dėlto jų pareiga buvo pašalinti kliūtis karaliaus atėjimui[77] ir veikti kaip taikos evangelijos šaukliams[78]. Atlikdami šį vaidmenį, jie taip pat perdavė Dievo galią Šventosios Dvasios pavidalu, kad būtų suvienyta Izraelio karalystė; „Kai ant jūsų nužengs Šventoji Dvasia, jūs gausite jos galybės ir tapsite mano liudytojais Jeruzalėje ir visoje Judėjoje bei Samarijoje, ir lig pat žemės pakraščių"[79].

Augustinas, rašydamas apie angelus, nemažai perėmė iš neoplatonikų Plotino ir Porfirijo, ypač tai, kaip pastarasis pasinaudojo *Chaldėjų orakulais*, kad sukurtų sistemą „demonų", kurie, panašiai kaip žydų ir krikščionių angelai, buvo tarsi tarpininkai tarp dievo (dievų) ir žmonių[80]. Augustinas pabrėžia skirtumą tarp demonų, arba puolusių angelų, ir gerų angelų[81]; jis teigia, jog iš tiesų „dvi valstybės kilo iš skirtumo tarp dviejų angelų klasių"[82]. Taigi, suprasdami, kuo skiriasi angelai, geriau suprasime santykius tarp valstybių. Skirdamas angelų klases, Augustinas atsižvelgia į jų galios šaltinį. Atsekdamas etimologines reikšmes, Augustinas demoną kildina iš graikų kalbos žodžio *daimon*, kuris reiškia „žinantis", ir taip prieina iki sudėtingų teorinių išvedžiojimų, jog „demonų žinios yra be mielaširdingumo ..., tai reiškia, jog jie yra tokie išpuikę, kad darė viską, ką galėjo norėdami įsigyti dieviškuosius titulus ir nuoširdžius patarnavimus, kurie, kaip jie žino, dera tik Dievui"[83]. Gerieji angelai, priešingai, įgyja galios iš meilės Dievui: jie „nevertina jokio materialių ir pasaulietiškų dalykų pažinimo, kuriuo be galo puikuojasi demonai"[84].

Jų galios ir žinių šaltinis lemia jų tarpininkavimo žmogui pobūdį. Tai akivaizdu iš puikios ištraukos, kuri, mano nuomone, tarsi numato, *mutatis mutandis*, tą kovą, kuri bus kovojama pasaulietinėje srityje plėtojantis diplomatijai ir antidiplomatijai. Ji taip pat iškelia gluminančią galimybę, kad pirmasis mitodiplomatas buvo ne su sparnais ir nimbu, o su ragais ir uodega:

> Priešingai, demonai nepastebi laikinų įvykių amžinųjų priežasčių, taip sakant, svarbiausių priežasčių, glūdinčių Dieviškoje išmintyje, tačiau, geriau pažindami tam tikrus ženklus, kurie paslėpti nuo mūsų, jie daug daugiau žino apie ateitį, negu gali žinoti žmonės; kartais jie taip pat pranašauja savo pačių ketinimus. Teisybė yra tai, kad jie dažnai būna apgaunami, o angelai niekuomet neapgaunami. Viena yra nuspėti pasaulietinius dalykus iš pasaulietiškų ženklų, kintamus dalykus iš kintamų ženklų, o po to įsikišti į įvykius kintamu ir pasaulietiniu būdu, veikiant valia ar galia, tai yra ribotai, kas leista demonams. Visai kas kita yra numatyti pasaulietinės tvarkos pasikeitimus amžinuose ir nekintančiuose Dievo įstatymuose, kurie amžinai gyvena jo išmintyje, ir, dalyvaujant Dievo dvasioje, sužinoti Dievo valią, kuri yra be galo tikra ir be galo galinga; šia malone tėra apdovanoti šventieji angelai[85].

Šis skyrius sukėlė daugybę minčių, galbūt tiek pat dažnai nesusijusių su mūsų tyrimu, kiek ir jam pravarčių. Tai yra ne pasiteisinimas, o pripažįstamas genealoginio metodo atvirumas. Neribojamas laiko, jis susvetimina praeitį, nes radikaliai atsiriboja nuo žinomos diplomatijos priešistorės (istorijos), kad atgaivintų klausimus, į kuriuos neįstengė atsakyti tradicinė diplomatijos teorija. Pavyzdžiui, ar atnašavimo pasitelkimas keičiantis dovanomis turi įtakos pirmųjų diplomatų judėjimui per simbolines sienas? Ar jo suinstitucinimas padeda stiprinti diplomatinės bendrijos solidarumą kartu pripažįstant tautų susvetimėjimą? Ar ritualinių normų generalizavimas padeda pagrindus tautų tarpusavio santykių įstatymams? Ar pasaulietiškas suverenumo mitas atsiranda dėl to, kad tautinė bendruomenė vėl susigrąžina dvasininkijai perduotą galią? Kaip judėjiškos–krikščioniškos apeigos ir ceremonijos prisidėjo prie diplomatinės kultūros atsiradimo? Kokiu mastu mitodiplomatija yra susijusi, jei apskritai susijusi, su visiškų įgaliojimų, rekomendacinių laiškų, pažadų laikymosi, diplomato neliečiamybės, eksteritorialumo istorinėmis interpretacijomis? Ar „lingvodiplomatija" – nuo diplomatinių manierų ir aprangos „gramatikos" iki tokių biblinių sąvokų, kaip „atpirkimo ožys", vartojimo – ką nors perėmė iš mitodiplomatijos? Nors šie klausimai ir nėra visiškai tinkami egzaminuojant užsienio reikalų srityje dirbantį personalą, tačiau jie gyvybiškai svarbūs. Šie klausimai, anksčiau atvirai nekelti arba ignoruoti, parodo tik būsimos diplomatijos tyrimų srities dalį.

5

PROTODIPLOMATIJA

„Žinoma, – tarė Prudencija, – tai nelengva ir tikrai pavojinga, kai žmogus visiškai atsiduoda savo priešų valiai ir nuomonei, valdžiai ir galiai."

Chaucer, *Kenterberio pasakojimai*

Ir tu, vienintelis, kuriuo respublika pasitikėjo,
Gali atnešt olandams sutartį – ar naują karą.
Ne veltui šis keblus uždavinys tau atiteko,
Nes tavo pareigos nulemtos tavo dvigubam varde;
Antrajam – karo pasiuntinio, bet taikos – pirmajam,
Su raktais šiais tu atrakinsi geležinę spyną Jano.

Andrew Marwell, *Apie lordo Oliverio St Johno pasiuntinybę į Jungtines Provincijas*

PARADIGMŲ KAITA: NUO MITODIPLOMATIJOS PRIE PROTODIPLOMATIJOS

Bendrais bruožais apibūdinau mitodiplomatiją kaip perdėm nepasaulietišką ir simbolinį tarpininkavimą susvetimėjusiems grupių ir esybių santykiams. Tas tarpininkavimas, kylantis iš žmogaus galių perdavimo Dievui ir jų susigrąžinimo iš Dievo, buvo aprašytas Biblijoje ir Augustino susistemintas. Šiame skyriuje bus nagrinėjami žemiškesni dalykai: kokią įtaką mitodiplomatija darė susvetimėjusiems santykiams Šventojoje Romos imperijoje bei jos santykiams su islamu; kaip šiuos santykius pakeitė pasaulietiškos jėgos, suskaldžiusios krikščioniškąjį pasaulį; koks diplomatijos *prototipas* radosi, kad būtų tarpininkaujama naujai susikūrusioms valstybėms.

Istorijoje įprasta aiškinti idėjas ir įvykius nurodant ir pagrindžiant atitinkamas įtakas. Biblijos įtaka viduramžių mąstymui beveik nekelia abejonių, tad kol kas šito neaptarinėsiu. O ką galima pasakyti apie Augustino reikšmę? Juo besiremiančių autoritetų nestinga. Peteris Brownas, *Augustino iš Hipono* autorius, be užuolankų aiškina, jog Augustinas padarė didžiausią įtaką viduramžių politiniam mąstymui[1].

Bertrand'as Russelas knygoje *Vakarų filosofijos istorija* veikalą *Apie Dievo valstybę* vadina „nepaprastai įtakinga viduramžiais knyga, ypač Bažnyčiai kovojant su pasaulietiniais valdovais“[2]. *New Catholic Encyclopaedia* nedviprasmiškai teigiama, jog „jis paveikė visą politinę viduramžių raidą... Augustinas buvo tikrasis Šventosios Romos imperijos kūrėjas“[3]. Negana to, mums primenama, kad *De civitate Dei* „mėgo skaityti Karolis Didysis“[4]. O popiežiai visuomet pažymėdavo Augustino įtaką Romos katalikybei – nuo viduramžių Gelazijaus I („didžiausias Bažnyčios autoritetas“) iki šių laikų Jono XXIII („kurio doktrina ... Katalikų Bažnyčia vadovaujasi ir kurią saugo“)[5].

Akivaizdu, jog čia yra tam tikrų problemų, o kartojimasis yra pati mažiausia iš jų. Pirma, kiekvienam autoritetui galima rasti kitaip manantįjį. Garsusis A. S. Carlyle'is savo veikale *Viduramžių politinės teorijos istorija* teigia, kad Augustino įtaka politiniams santykiams yra abejotina: „Mes neradome jokių to pavyzdžių ankstyvaisiais viduramžiais“[6]. Antra, yra prieštaringų faktų: daugelis istorijos šaltinių pažymi, kad Karolis Didysis buvo neraštingas, o tai galėjo kliudyti jam mėgautis traktatu *Apie Dievo valstybę*[7]. Trečia, iškyla ir platesnis klausimas: kaip vertinti istorijos eigą? Dėliodami faktus ir įvykius kaip priežasčių ir padarinių grandinę, daugelis istoriografų istoriją paverčia evoliuciniu procesu. Nicolsono diplomatijos teorija, o iš dalies ir klasikinė tarptautinių santykių teorijos mokykla, taip pat ieško tęstinumo įrodymų ir šitaip kuria istorinį bei loginį *status quo* pagrindą. Panašiai ir mokslinė mokykla ieško priežastinių ryšių, tačiau labiau tam, kad prognozuotų būsimus įvykius, o ne norėdama nušviesti istorijos procesus.

Diplomatijos genealogija pateikia alternatyvų požiūrį. Ji nesiekia įrodyti, kad praeities diplomatinė veikla prilygsta dabartinei ar kad ateities formos tinka dabarties poreikiams. Ji nebus, kaip jau esu pareiškęs, naudojama ir tam, kad būtų atskleistos esminės diplomatijos ištakos ir suformuluoti pagrindiniai jos raidos dėsniai. Genealogija veikiau yra dabarties istorija, suprantama kaip Nietzsche's (ir Foucault) analizės metodas, kai siekiant atskleisti šiuolaikinių diskursyvių praktikų esmę, konkreti kultūrinė praktika istoriškai susiejama su galios naudojimu. Šios genealogijos objektas yra diplomatinės kultūros simboliai, taisyklės, normos bei papročiai ir galios politinės konfigūracijos – tai, kas tarpusavy buvo taip priklausoma, kad, galima sakyti, parengė ir sukūrė diplomatijos paradigmas. Taigi svarbiausias šio skyriaus klausimas yra ne tai, kaip Augustino darbai paveikė Karolio Didžiojo politiką, bet kaip jie kartu su ja sukūrė „tiesos režimą", suprantamą kaip susakralintų tekstų, taisyklių ir politinės valdžios derinį, iš kurio galėjo rastis seniausios protodiplomatijos institucijos ir iš kurio – toje mūsų atminties kertelėje, kur praeitis jau tapo nūdiena, – galime nustatyti „naujojo viduramžiškumo" požymius, būdingus šių laikų tarptautinei visuomenei[8].

Genealogija ypač tinka protodiplomatijai. Norint suprasti protodiplomatinio diskurso taisykles, galiojusias tuo laikotarpiu, kai Bažnyčia kontroliavo trečdalį žemės, o tokie dvasininkai kaip arkivyskupas Chichele'as ir vyskupas Lavaux dirbo kaip ambasadoriai ir tokios šeimos kaip Medici turėjo didžiulę religinę ir politinę galią, reikia atidžiai ištirti glaudų galios *hierarchijų* ir *ritualų* sąryšį. Kaip ir realistas, genealogas teikia pirmenybę galios santykiams žmonių gyvenime, kadangi jis pripažįsta, jog kaip tik *Realpolitik* kovose dėl galios formuojasi naujos diskursyvios praktikos arba, kalbant tiksliau, krauju įdiegiama nauja jų interpretacija. Taigi genealogija tiria socialinius ir politinius antagonistinių jėgų, kaip priešingų tiesų, manevrus: šiuo atveju – susvetimėjimo plyšius, iš kurių kaip tarpininkavimas iškyla diplomatija.

Viduramžiams būdingi ne tik tokie plyšiai. Primityvus to meto konfliktų pobūdis lemia, kad jų metu galiojančias taisykles ir apribojimus palyginti menkai slepia teisinės praktikos šydas. Trumpai tariant, galia yra labai akivaizdi, o mūšio laukas atviras žiūrovams. Tai nereiškia, kad santykiai yra ne tokie sudėtingi kaip dabar. Tiesiog mūšio laukas kupinas ryškių pirmųjų susidūrimų tarp tokių prototipinių individų kaip dvasininkai, kariai ir pirkliai, taip pat tarp tokių kolektyvų kaip Šventoji Romos imperija, hercogystė, karalystė ir pontifikatas. Taigi vienintelės „įtakos" linijos, kurias čia nubrėšiu tarp Augustino ir Karolio Didžiojo, arba tarp religinės tiesos ir pasaulietinio valdymo, bus fronto linijos – erdvė, kuri atskiria ir apibrėžia šių kintamų jėgų pozicijas. Retkarčiais, po didelės pergalės ar pralaimėjimo – karinio, diplomatinio ar netgi technologinio – atrodo, kad istorijos tėkmė nusistovi, ir pakankamai ilgam, tad galime atsargiai kalbėti apie paradigmą.

Vieną tokį diachronišką momentą žymi Karolio Didžiojo karūnavimas, kai jis glaustai apibūdino Šventosios Romos imperijos sampratą: „Šiam pasauliui užtenka vieno Dievo, vieno popiežiaus ir vieno imperatoriaus"[9]. Sumaniai kontroliuodamas galią ir tiesą, Karolis Didysis sugebėjo įdiegti mintį, kad įsigalėjusi visuotinė valstybė yra natūrali politinės organizacijos forma. Tačiau iki šiol, priešingai negu Augustino (arba Hegelio ir Marxo) eschatologija, istorija mums nėra atskleidusi savo galutinės paradigmos. Po Karolio Didžiojo tęsėsi „abiejų valstybių maišymasis" ir toliau radosi naujos diplomatijos formos.

TRŪKSTAMA GRANDIS

Viduramžiais veikė jėgos, žadinusios protodiplomatijos poreikį ir kūrusios jos priemones. Karolingų imperijoje krikščionybė, romėnų teisė, germanų papročiai ir bizantiškosios ceremonijos bei apeigos paruošė dirvą svarbiai siuzereninei komunikacijos sistemai – *missi*.

Jau valdant Pipinui II (apie 750 m.), ryškėja augustiniškoji paradigma, suprantama kaip Augustino principais grindžiama ir Dievo paskirtojo valdovo valdoma visuomenė. Valdydamas plačią vyskupų konfederaciją, Šventasis Sostas buvo galutinis dvasinės valdžios ir žemiškosios jurisdikcijos aiškintojas. Tačiau jo galios parametrai buvo neapibrėžti, jie dažnai keitėsi, kai lombardų ir frankų vadai mėgino įtvirtinti savuosius „imperinius titulus", parodydami suverenumo užuomazgas. Kol Karolis Didysis neužkariavo visos germaniškosios ir romaniškosios Europos, išskyrus Angliją ir Skandinaviją, tol nebuvo politinės santvarkos, sulyginamos su pontifikato religine santvarka. Popiežius, pripažindamas Karolio Didžiojo galią, o galbūt atsidėkodamas už suteiktą apsaugą nuo pagonių genčių, 800 m. karūnavo jį Romos imperatoriumi.

Tačiau, kaip mėgsta pažymėti istorikai, Šventoji Romos imperija niekada iš tikrųjų nebuvo šventoji, Romos ar imperija. Savo institucijomis ji buvo šventoji ir Romos tiek, kiek senovės bažnyčios konciliarinis palikimas buvo luominės sistemos modelis, ir tiek, kiek kodifikuota romėnų teisė buvo pritaikyta Karolingų teisinei sistemai. Tačiau, kaip pažymėjo Perry Andersonas, Imperija lygiai taip pat buvo ir germaniškas hibridas, jei atsižvelgsime į kaimo bendruomenių, pusiau renkamų karo vadų ir abipusiškais įsipareigojimais grindžiamo liaudies teisingumo paveldą[10]. Jau pats Imperijos titulas būtų kėlęs juoką, jei jis nebūtų reiškęs trapios karinėmis priemonėmis pasiektos ir saugomos pusiausvyros tarp išcentrinių ir įcentrinių jėgų: po 733 m. Karolio Martelio pergalės prieš arabus prie Puatjė buvo laikinai nustatytos išorinės sienos, o Karoliui Didžiajam aneksavus Lombardų Italiją bei Kataloniją ir nugalėjus saksus, buvo pasiektas vidinis susivienijimas. Tačiau mėginant atnaujinti senąją imperijos sistemą, veikė bent jau viena dezintegruojanti jėga: nusistovėjusi tvarka laikyti pasienyje gerai ginkluotą kavaleriją, kad imperija būtų apsaugota nuo svetimųjų įsiveržimų, neabejojamai spartino feodalinį skaldymąsi.

Yra daug feodalizmo atsiradimo priežasčių; čia apžvelgsime tik tas, kurios buvo reikšmingos protodiplomatijos atsiradimui. Be abejonės, svarbios buvo technikos naujovės. Balnakilpės, leidusios atakuoti ietimis, ir geležinis plūgas, standūs pakinktai ir vandens malūnai, padėję sukurti žemės ūkio produktų perteklių, – visa tai lėmė specializuoto karių luomo formavimąsi. Tačiau šių feodalinių išradimų nereikėtų laikyti demiurgais, nes buvo ir kitų veiksnių, dariusių poveikį agrariniams ir valdžios santykiams. Dažnai nekreipiama dėmesio į tam tikrą naujovišką krikščionybės praktiką. Pavyzdžiui, vienuolynuose ėmusis tiek intelektualaus, tiek ir rankų darbo, buvo lengviau griauti tokias kultūrines ir ekonomines kliūtis kaip neraštingumas ir vergija, kurios trukdė technikos pažangai[11]. Be to, Bažnyčiai lotyninant kalbą ir papročius, feodaliniai santykiai įgijo bendrą komunikabilumo elementą. Palaikyti ryšius skatino ir nauja konfrontacija – kova dėl Viduržemio jūros su arabais, kurie vis labiau siaurino ribotą Vakarų vidaus prekybą ir pervežimus.

Tai, kad vadovai pradėjo kitaip keistis dovanomis, taip pat turėjo įtakos protodiplomatijos radimuisi. Laisvos žemės mažėjo, „beneficiją" (žemės suteikimą) pamažu išstūmė „titulas" (valstybinės tarnybos ir/arba jurisdikcijos suteikimas), ir taip palydų santykius, išsirutuliojusius arba iš germanų *comitatus*, arba iš galų-romėnų *clientela*[12], papildė nauja įpareigojimų ir privilegijų grupė. Į bažnytinę sąvoką *beneficium* įsiliejo teisiniai „imunitetai", kuriuos Bažnyčia įgijo jai nepalankių germanų kodeksų atžvilgiu. Visa tai maždaug devintame amžiuje sudarė vasaliteto sistemą, kuri tapo feodalizmo pagrindu. Ši sistema turėtų būti gerai žinoma, tad čia pakaks trumpai ją apibūdinti. Valdovas arba senjoras pripažindavo vasalo teritorinę valdą (beneficiją) ir juridines teises (titulą) mainais už karinę tarnybą ir asmeninę ištikimybę. Abipusis valdžios pripažinimas buvo reiškiamas ritualiniu aktu: vasalas sudėdavo tarsi maldai savo rankas tarp valdovo rankų ir prisiekdavo ištikimybę, po to abu pasibučiuodavo. Nuolankiai sudėtos rankos, priesaika ir bučinys simbolizavo abipusį, nors ir nelygiavertį, galios santykių pobūdį. Valdovą ir vasalą siejusius tarpusavio įsipareigojimus ir privilegijas ankstyvojoje protodiplomatijoje perėmė ir iš tiesų įkūnijo *missi*.

Čia pavaizduota tik ideali vasaliteto forma, o iš tikrųjų būta painiai susipynusių ryšių tarp imperatoriaus ir popiežiaus, tarp feodalinių kunigaikščių ir atsirandančių nacionalinių monarchų, tarp kylančių miestiečių ir kaimo žemvaldžių apskritai. Jau nuo seno norėdami įdiegti tam tikrą tvarką – ir teisingumą – šiomis beveik anarchiškomis sąlygomis, Karolingai sukūrė *missi*, arba pasiuntinių, sistemą. Mano nuomone, *missi* yra reali arba, jei norite, „trūkstama grandis" tarpininkavimo santykių tarp įvairaus rango valdytojų grandinėje, besidriekiančioje nuo paskutinių mitodiplomatijos iki ankstyvųjų protodiplomatijos pakopų.

Keletą įdomiausių ir moksliškiausių pastabų apie *missi* yra pateikęs Jakobas Grimmas savo veikale *Deutsche Rechtsalterhumer*[13]. Grimmas labiau išgarsėjo nuostabiomis savo pasakomis, o ne kaip teisės ekspertas, Vestfalijos karaliaus bibliotekininkas ir Heseno delegatas Vienos kongrese. Savo knygoje apie vokiečių teisės istoriją jis išsamiai aprašo *missi* sistemos ištakas ir pažymi, kad buvo du pagrindiniai pasiuntinių rangai: *missus regis* (karališkieji, arba nepaprastieji, pasiuntiniai) ir žemesnieji *missus comitis* (dvaro, arba paprastieji, pasiuntiniai). Žinoma, nauji pavadinimai nėra įrodymas, kad atsirado tikrai naujas reiškinys. Tačiau filologinių duomenų nuoseklumas rodo tam tikrą sintezę – visai kaip Šventosios Romos imperijos pavadinimas – ir tampa svarbiu kelrodžiu protodiplomatijos genealogijai.

Missi institucija pirmiausia iškilo valdant Pipinui II, kuris naudojosi šiais specialiais pasiuntiniais tam, kad jie, atsižvelgdami į aplinkybes, stebėtų, o kartais padėtų suvaldyti ar vienyti *Stammesherzogtum* (paveldimas hercogystes)[14]. Iki Karolio Didžiojo *missi* buvo reguliariai skiriami ir po du siunčiami po visą imperiją. Ne taip, kaip Karolis Didysis, jie mokėjo skaityti ir rašyti, o tai buvo ypač svarbu palaikant dvaro ryšių tinklą. *Missi* gretas dažnai papildydavo dvasininkai, kadangi raštingumas ankstyvaisiais viduramžiais buvo labai vertinamas, o jų apranga užtikrindavo tam tikrą apsaugą. Tačiau iš pat pradžių *missi* pasižymėjo savo „neutralumu"; jie negalėjo turėti nuosavybės ir buvo nepriklausomi nuo visų vasalų. Jiems galią suteikdavo tik imperatorius, o per imperatorių ir popiežių – Dievas.

Pirmą kartą *missi* veiklos atvejis buvo aprašytas 708 m., kai Pipinas pasiuntė juos į užkariautą Akvitaniją įvesti tvarką. Po karūnavimo Karolis Didysis pertvarkė *missi* į *Reich* administravimo instituciją. Paprastai į kiekvieną *Reisebezirk* būdavo siunčiami du *missi*, prieš tai per tam tikrą ceremoniją tiksliai apibrėžus jų įgaliojimus ir davus instrukcijas. Per šią ceremoniją imperatorius suteikdavo pasiuntiniams jų statusą ir „karališkąjį titulą" labai panašiai, kaip romėnų *plena potestas* suteikdavo prokuratoriams teises sudaryti juridinius sandorius. Kaip apie *missi* savo veikale *Deutsche Rechtsgeschichte* rašo Heinrichas Brunneris, jų įgaliojimus galima palyginti su šių laikų diplomatų „visiškais įgaliojimais": „Die Vollmacht der Missi wurde bei ihrer Absendung vom Hofe durch mündliche oder schriftliche Instruktion bestimmt"[15].

Iš jiems suteiktų įgaliojimų matyti, jog *missi* buvo ne tik šaukliai, oratoriai ar palydovai. Jie prireikus įsikišdavo į teisminius reikalus, kurių tarp vasalų buvo apstu. Jų funkcija – perduoti atsakomąsias ištikimybės priesaikas, kurios padėjo telktis Karolingų imperijai, liudija, kad jie atlikdavo tarpininkavimo funkciją. O jų būtinumą rodė įpareigojimų ir privilegijų sistema. Vienas iš tokių įpareigojimų – *hospitium;* pasiuntinius priimantys šeimininkai būdavo įpareigojami įkurdinti juos visam buvimo laikui, nuo kelių dienų iki kelių mėnesių. Svarbiausia *missi* privilegija buvo neliečiamybė, panaši į romėnų *tractoria*, kuri buvo suteikiama antspauduotu imperatoriaus laišku[16].

Mitologija, valdžios ritualų sritis, buvo ypač svarbi *missi* sistemai. Teigiama, jog pasiuntiniai turėdavo lazdas; kadangi jos buvo trumpos ir neretai išpuoštos, galima spėti, kad jos buvo skirtos simbolinei, o ne fizinei apsaugai. Lazdos pasiuntiniams būdavo įteikiamos per rūmų ceremoniją; buvo įprasta į jas įdėti pranešimą. Karlas von Amira, įžymus vokiečių viduramžių tyrinėtojas, mano, jog lazda ir jos turėtojui suteikiama apsauga buvo susijusios su angelologija, perimta iš Ambraziejaus ir Augustino[17]. Jis pateikia daugybę to laikotarpio ikonografijos pavyzdžių, kur angelai, nešini skeptrais su apvyniotomis aplink juos pranašystėmis, nepaprastai primena *missi* atributų aprašymus[18].

Bent vienas šios tradicijos aspektas yra susijęs su ikikrikščioniškais laikais. Pirmiesiems graikų šaukliams buvo suteikta mitologinė valdžia, kuri garantavo jiems panašią apsaugą keliaujant per svetimas žemes. Plutarchas mini viešą pasibjaurėjimą, gaubusį pasiuntinių iš Maratono žudikus[19]. O Hermis, dievas, kurio globojami keliaudavo pasiuntiniai, taip pat nešiojo lazdą, vadinamą *caduceus*, kurios pavadinimas kilęs iš žodžio „šauklys" (graikiškai *kerux*).

Kaip rodo genealogija, protodiplomatiniai įgaliojimų suteikimo ritualai skrupulingiausiai atliekami prie pavojingiausių sienų. Tai puikiai parodyta *Rolando giesmėje*. Kai kurie ją vertina panašiai kaip Bibliją – it istorijos, pramanų ir bažnytinio prozelitizmo mišinį. Legenda, kurią tikriausiai įkvėpė Karolio Didžiojo palyginti taikus susidūrimas su gaskonais aštuntojo amžiaus pabaigoje ir kuri išliko dvyliktojo amžiaus Oksfordo rankraštyje, pasakoja apie didelį susidūrimą tarp Vakarų ir svetimų Rytų – saracėnų. Angelologijai čia aiškiai atstovauja Gabrielius, kuris pasirodo kritiškais momentais, kad įspėtų Karolį Didįjį ir jam patartų, o lazda arba skeptras, kuris tiesiai įteikiamas įvairiems vasalams, simbolizuoja jų įgaliojimus derėtis su saracėnais, o jei derybos žlugtų – kovoti su jais.

Tai, ką Turpenas iš Reimso sako Karoliui Didžiajam *Rolando giesmėje*, galbūt yra įkvėpta neišlikusių *missi* dialogų:

Man duokit lazdą, pirštinę odinę,
Norėčiau tą pagonį pamatyti[20].

Turpeno prašymas atmetamas turbūt todėl, kad jis atrodo labiau linkęs stebėti, o ne kovoti. Lazda pirmiausia įteikiama karštagalviui Ganelonui:

„Telydi Dievas jus ir mano žodis", –
Karalius taria, dešine žegnoja,
Drauge su laišku lazdą jam įduoda[21].

Iš tikrųjų, jei *Rolando giesmėje* ieškotume „žinios" protodiplomatijai, tai ji būtų ta, kad visos tragedijos šaltinis – tarpininkavimas susidūrus su pagonimis, nes dėl to žuvo Rolandas ir dvidešimt tūkstančių prancūzų. Karolis Didysis, paveiktas prancūzų patarimo, patikėjo Marsilio pažadu priimti krikščionybę. Vienas Rolandas nepalenkiamai nepasitiki saracėnais; jis reikalauja, kad jie visiškai, be suderėtų sąlygų pasiduotų. Galų gale Marsilis apgauna Karolį Didįjį, nužudo jo pasiuntinius ir patraukia savo pusėn emyrą Baliganą, visų musulmonų valdovą. Karolis Didysis per vėlai suvokia, kad tarp Kryžiaus ir Pusmėnulio negali būti taikos. Kai paskutinis jo pasiūlymas Baliganui („jei išpažinsi Dievą visagalį") atmetamas („veltui pamokslauji!"), prasideda nuolatinis karas („ir vėl karaliai sukryžiuoja kardus"), kuris baigiasi tik nustojus rengti kryžiaus žygius.

Tai, kad Šventoji Romos imperija pateisino savo vardą, yra nemažas *missi* nuopelnas. Pasinaudodami galiomis, kurias jiems netiesiogiai suteikė mitinė vienybė, o tiesiogiai – imperatorius, jie atliko valdžios tarpininkavimo apeigas, turėjusias esminės reikšmės vidiniam susitelkimui ir homogeniškumui išorinės saracėnų grėsmės akivaizdoje. Tačiau baigiantis devintam amžiui, kai telkėsi jėgos, sugriovusios imperijos vienybę, *missi dominici* (karališkieji pasiuntiniai, Karolio Didžiojo pasiųsti stebėti ir prireikus sudrausminti ankstesnius *missi*, kurie reikalavo privilegijų ir teritorijos kaip *vassi dominici*) patys pradėjo stiprinti savo savarankiškumą nuo centrinės valdžios. Vikingų, vengrų ir saracėnų puolimai bei trijų Karolio Didžiojo sūnų įvykdytas imperijos padalijimas dar labiau atnarpliojo imperijos tinklą, kurį *missi*, kadaise buvę sistemos smagračiais, atpalaidavo įgydami paveldimas beneficijas. *Missi dominici* atnešant daugiau žalos nei naudos, Liudvikas Pamaldusis jų nebesiųsdavo, o iki 870 m. jie iš esmės išnyko.

Jei tvirtintume, jog *missi* sistema buvo ankstyva dabartinės diplomatijos užuomazga, prieštarautume istorijos faktams ir genealoginio tyrimo tikslui. Privilegijos ir įpareigojimai, kuriuos įkūnijo *missi*, nors ir abipusiški, buvo vienašališki ir priklausė nuo galios hierarchinės sąrangos, o ne nuo formaliai lygių galių tarpusavio pripažinimo. Tai, kad *missi* apsistodavo ilgesniam laikui, buvo įprastas dalykas, tačiau nuolatinio rezidavimo praktikos nebuvo. Daugialypiai dalinio vasaliteto klodai reiškė tai, jog suverenumas – jei net surizikuotume apie jį kalbėti – buvo išsklaidytas ir nuolat susidurdavo su išorės ir vidaus iššūkiais. Tačiau nereikėtų pernelyg baimintis semantinių netikslumų: kitaip, žvelgdami atgal, rizikuotume nukrypti prie tunelio vizijos. Donaldas Quelleris veikale *Ambasadoriaus pareigos viduramžiais* duoda tokį paprastą vertingą patarimą viduramžių tyrinėtojui: „Šių laikų mokslininkas taip pat rizikuoja suklysti mėgindamas griežtai atskirti diplomatines institucijas nuo politinių arba privačias – nuo valstybinių. Mokslinis mąstymas turi tendenciją klasifikuoti, o tai, manyčiau, buvo svetima viduramžiams"[22].

Tad aš perėmiau paprasčiausią (proto)diplomato apibrėžimą, kurį pateikia Guglielmas Durandas, trylikto amžiaus kanonų teisės autoritetas: „*legatus* [iki septyniolikto amžiaus visuotinai pripažintas terminas, kuriuo buvo vadinami diplomatiniai pasiuntiniai] yra kiekvienas, pasiųstas kito"[23]. Šis terminas tinkamas visiems – nuo aukščiausio popiežiaus legato iki paprasčiausio šauklio kaip tik todėl, kad viduramžiais juridinės ir teritorinės sienos iš dalies sutapo.

Tačiau – tai dar kartą pabrėžiu – genealogija yra dabarties istorija ne ta prasme, kad atskleidžiama vientisa reiškinio raida iš tam tikro seniausio šaltinio ar kad dabartinės jo savybės projektuojamos į praeitį, o ko gero, ta prasme, kad atskleidžiami pokyčiai, sąlygoti nestabilumo ir smurtinių ginčų, kuriems diplomatija nevienodai sėkmingai tarpininkaudavo. Taigi galėtume teigti, kad nors istorija ir nesikartoja, esama pasikartojančių istorinių galios ir tiesos susidūrimų, dėl kurių kuriamos panašios tarpininkavimo taisyklės ir praktikos.

Ar galima sakyti, kad *missi* atvejis yra kaip tik toks? Norint atsakyti, reikia nuodugniau paanalizuoti jų praktiką sukūrusius konfliktus. Čia nagrinėsime dvi svarbiausias, kartais susipinančias praktikas: ginčų arbitražą ir santuokų parengimą.

Kokios jėgos paskatino atsirasti arbitražą? Pirmiausia derėtų atkreipti dėmesį į tai, kokių svarbių šiuolaikinių suvaržymų tuomet nebūta. Karolingų imperijoje dar nebuvo dviejų šių laikų galios santykių komponentų – prievartą ribojančių juridinių taisyklių sistemos ir šias taisykles įtvirtinančios suverenios valdžios. Nė vienas jų neveikė, nes galią lėmė žemės dydis bei našumas ir individualus kario meistriškumas. Vadinasi, nebuvo teisėto valdovo sampratos, nes nuosavybė ir teisė, kuri suteikė galią, buvo pastovios; šiuo laikotarpiu nei viena, nei kita negalėjo būti perduota arba cirkuliuoti kaip prekė, kad susikurtų sutartimi grindžiami suverenumo santykiai. Žinoma, buvo „ištikimybės" priesaikos ir ribotas keitimasis „teise" mainais už žemę ir apsaugą, tačiau ilgainiui kaip tik *mobilus* karinės galios pobūdis ir jį palaikanti socialinė galia lėmė vasalo ištikimybę ir senjoro ryžtą ginti bei vadovauti. Tačiau Karolio Didžiojo iškilimas nukariaujant priešus ir skirstant naujas žemes sąjungininkams reiškė, jog galėjo rastis *ribotų* įpareigojimų ir privilegijų sistema, nes ji tuo pat metu dominavo ir taikino, kitaip sakant, *sprendė* vasalų konfliktus atskleisdama jų interesų ir nuogąstavimų panašumą. Iš tikrųjų *missi* galia susijusi su svyruojančiais vidinio ir išorinio susvetimėjimo lygiais. Baimindamasis išorės priešo ir/arba tikėdamasis, kad bus užkariautos ir skirstomos naujos žemės, vasalas prisiekia valdovui jį apsaugoti ir prireikus kovoti su jo priešais, o mainais įpareigojamas pripažinti siuzereno valdžią tarpininkauti vidiniam susvetimėjimui.

Nuo Karolio Didžiojo laikų teisės teorijos užuomazgos padeda įteisinti karaliaus valdžios stiprinimą. Nuo senosios „imperinio titulo" sąvokos iki suverenumo doktrinų sukūrimo kaupiamas teisinis arsenalas, turintis papildyti karinę monarcho galybę. Tikslas – ne panaikinti aiškų karinės galios dominavimą, o veikiau įtvirtinti teisinę privilegijų ir įpareigojimų sistemą, kuri galėtų reguliuoti tos karinės galios naudojimą. Suverenumas ir jo santykis su diplomatija bus išsamiau apibūdinti vėliau. Tačiau dabar derėtų užbėgti už akių bet kuriai nuomonei, kad čia paminėta teisės prototeorija yra ontogenetinis reiškinys; jos istorija yra tokia pat trūkinėjanti kaip ir diplomatijos istorija. Nors jos atsiradimas ir susijęs su karaliaus valdžia, vėliau ji, kaip liaudies suverenumo išraiška, tapo demokratinių jėgų talismanu kovojant joms su absoliutinėmis monarchijomis. Kartkartėmis ją atgaivindavo ir pritaikydavo feodaliniai valdovai ir absoliutinės monarchijos, katalikų monarchistai ir protestantų antimonarchistai, aristokratai ir parlamentarai.

Mus tiesiogiai domina viena iš tų nedaugelio priemonių, kurias turėjo feodalinis valdovas, teisėtai galiai kaupti. Kadangi nuosavybės ir teisių perdavimas buvo labai ribotas, daugiausia vedybomis buvo galima taikiai išplėsti teritoriją ir sustiprinti legitimumą. Tokių strateginių vedybų parengimas buvo svarbi *missi* funkcija. Dinastines gijas užmegzdavo ir nutraukdavo *missi* bei vėlesni protodiplomatai, kurie vedybų sutartimis galėjo sudaryti sąjungas ir užvaldyti teritorijas su jų turimu kariniu potencialu. *Missi* buvo dažnai šaukiami tam, kad kompensuotų už nelaimingus gimdymus arba išprašytų popiežių panaikinti nevaisingą santuoką. Skaitant apie šį jų istorijos aspektą, kartais sunku atskirti karaliaus įgaliotinį nuo paprasto sąvadautojo[24].

Būtų klaidinga protodiplomato vaidmenį, vaidinamą santuokoje, vaizduoti kaip griežtai nekarinę priemonę viduramžių valdovams išsaugoti ir kurti valdžią. Nuo imperijos padalijimo į tris dalis po Karolio Didžiojo mirties iki Karolio V Habsburgo mėginimo ją vėl sukurti, per Šimtametį karą ir iki pat Įpėdinystės karų įtampos ir pusiausvyros pažeidimai, kuriuos sukėlė sėkmingai suderėtos ar net tariamos santuokos, buvo vienos iš svarbiausių karus lėmusių priežasčių. Gana kebli užduotis – išprašyti popiežių pripažinti neteisėtas santuokas ar karalių ištuokas taip pat galėjo baigtis dideliais politiniais, o kartais ir kariniais, manevrais. Jau devintajame amžiuje imperatorius Liudvikas II žygiavo į Romą, kad įbaugintų popiežių Mikalojų, atsisakiusį net priimti imperatoriaus brolio, Lotaringijos karaliaus Lotaro II, norėjusio išsituokti, legatus. Galiausiai laimėjo popiežius, ir vėlesni popiežiai šiuo klausimu turėdavo viršų, bent jau iki gėdingo konflikto su Henriku VIII.

Lieka neatsakyta į klausimą, ar arbitražas ir jo atsiradimą lėmę konfliktai kartojasi diplomatinėje praktikoje. Atsižvelgdami į Quellerio patarimą „griežtai neatskirti diplomatinių institucijų nuo politinių arba privačių – nuo valstybinių", galime paminėti keletą pavyzdžių, kai arbitražas varžėsi su teisinėmis tarpininkavimo sistemomis.

Neseniai pasirodžiusiame straipsnyje apie arbitražą Ianas Rowney įtikinamai parodo, kad vėlyvaisiais viduramžiais arbitražas vėl „atgimsta", iš dalies išstumdamas bylinėjimąsi ir kitas viešas teisines procedūras. Straipsnis pradedamas, autoriaus nuomone, būdinga šiam laikotarpiui citata. Tai – 1430 m. parlamento paskelbta instrukcija lordams, *en route* į Henriko VI karūnavimą Prancūzijoje, kaip jie turėtų reaguoti, jei kiltų ginčas. „Visi ginče nedalyvaujantys lordai, – rašo Rowney, – turėjo nešališkai „stovėti ramūs, susitelkę ir susikaupę, o minėti lordai, kurių nuomonės ima skirtis, visur turi nusileisti kitų sprendimui ir valdžiai"[25]. Rowney daugiausia domisi arbitražo populiarumu penkioliktojo amžiaus Anglijoje. Išsamiau pasakojama apie arbitrų parinkimo procesą, pasikeitimą įsipareigojimais, „ieškinių, nušalinimų, atsakovo pareiškimų ir ieškovo atsakymų" pateikimą ir apie bendrą galutinio sprendimo patvirtinimą antspaudais[26]. Čia aiškiai matyti daugelis feodalinių įpročių: pasikeitimas įsipareigojimais yra sumoderninta ištikimybės priesaika, o antspaudai – tarsi pasibučiavimo atgarsis. Labiausiai pažymėtinas ir svarbus vėlesnei protodiplomatijai yra beveik vienodas dalyvių savitarpiškumas. Jis iš dalies paaiškinamas tuo, kad arbitražas daugiausia buvo taikomas pačios klasės ginčams, o ne ginčams tarp klasių spręsti[27]. Tačiau tai atspindi ir neteisinį, nehierarchinį arbitražo pobūdį: jis veikia nepriklausomai nuo juridinės sistemos ir be suverenios valdžios. Jo taikymas iš tikrųjų yra reakcija į teisinės sistemos nepajėgumą veiksmingai tarpininkauti konfliktams. Bylinėjimasis, pasižymėjęs slaptumu ir paperkamumu, neretai buvo „panaudojamas" – abiem šio žodžio prasmėmis – ginčo dalyviams varginti, o ne tam, kad būtų išspręsti jų ieškiniai[28].

Kokią reikšmę tai turi diplomatijai? Pirma, aiškėja, kodėl vėliau protodiplomatija perėmė kai kurias arbitražo procedūras. Kai pasirodė, kad kanonų teisė ir feodaliniai įpročiai vis labiau netinka kaip konfliktų tarpininkavimo priemonė, ir kai romėnų sąvoka *jus gentium* dar nebuvo atgaivinta, besikuriančios valstybių sistemos poreikiams tenkinti buvo pritaikyta neteisinė arbitražo alternatyva. Paskutiniai Rowney'aus žodžiai apie arbitražą pabrėžia jo patrauklumą vėlesnei protodiplomatijai: „Tikroji „arbitražo" vertė yra ta, kad jis sprendžia problemas, kuriomis nesirūpina įstatymai, ir pašalina potencialius neramumų šaltinius siūlydamas garbingą ir pigų kompromisą, pakeisdamas pergalę pasitenkinimu ir padėdamas išvengti pykčio ir pažeminimo, kuriuos kelia teisinis pralaimėjimas"[29].

Antra, galime nustatyti tam tikras bendras diplomatijos kaitos taisykles. Viduramžiais politinė galios ir normų matrica dar nėra horizontaliai fiksuota pagal teritorines sienas arba vertikaliai perduodama per teisinę sistemą. Todėl buvo tendencija svarbų konfliktą, kurio neišsprendė karas, spręsti tarpininkaujant per arbitražą ir sujungiant nuosavybės teises. Primename, kad diplomatijos genealogija tyrinėja ne susikaupusias įtakas, o pasikartojančias konflikto konfigūracijas. Ar viduramžiams būdingi konfliktai kartojasi dabarties diplomatinėmis formomis? Šiuolaikinėje tarptautinių santykių literatūroje diskutuojama apie galimus „naujuosius viduramžius"[30]. Pasak šio požiūrio, mes įžengiame – o kai kas teigia, kad jau gyvename, – į laikotarpį, kai tautinės valstybės, susidurdamos su didžiosiomis transnacionalinėmis jėgomis, sparčiai netenka savo suverenios valdžios. Veikiama vidinės dezintegracijos ir išorinių regioninių darinių, valstybė praranda buvusią neginčijamą pirmenybę kaip svarbiausias darinys tarptautinėje sistemoje. Būtų nerimta pritarti kai kurioms peršamoms primityvioms analogijoms, pavyzdžiui, kad valstybė pereina prie vasalo santykių su „imperinėmis" daugianacionalinėmis struktūromis arba prie atgailautojos santykių su Jungtinėmis Tautomis – popiežiaus valdžios atitikmeniu. Tačiau negalima nepripažinti, kad vyksta tokios kovos dėl galios, kai apeinama, ignoruojama ir net pakertama aukščiausia valstybės valdžia. Europos ekonominė bendrija, tarptautinis terorizmas, Pasaulio Bankas, Trišalė komisija – tai tik keletas naujų transnacionalinių jėgų, kurios, priklausomai nuo jų susidūrimo su valstybėmis baigties, galėtų vėl atgaivinti kai kuriuos protodiplomatijos metodus, kad būtų sutramdyta prievarta ir ištaisytos skriaudos, su kuriomis valstybių sistema nepajėgia susidoroti. Kol kas telieka spėlioti, kokie galėtų būti pasaulietiniai ir šiuolaikiniai viduramžių ekskomunikavimo, arbitražo ir dinastinės unijos atitikmenys. Tačiau iš naujo skaitydami didžiuosius viduramžių kūrinius ar – dar geriau – taip *perrašydami* tokius mitus kaip *Rolando giesmė,* kad vietoje Karolio Didžiojo būtų įrašytas Reaganas, vietoje pagonių – sovietai, vietoje krikščionybės – SGI*, negalime nesuprasti, kad metafora gana taikliai apibūdina dabartinę diplomatijos padėtį.

DIPLOMATIJOS PROTOTIPAI: DVASININKAS, KARYS IR PIRKLYS

Gausioje šiuolaikinėje tarptautinių santykių literatūroje diplomatijos teorijai teko maža ir gana dulkėta niša. Šios srities naujokai susiduria su *idée recue,* kad viduramžių studijos nedaug tegali praturtinti mūsų supratimą apie šiuolaikinę diplomatiją. Tokią beveik bendrą teoretikų nuomonę tikriausiai galima paaiškinti tuo, kad nėra prieinami šaltiniai arba trūksta tekstų, nes archyvai, mano nuomone, jos nepatvirtina. Čia išnagrinėsime turimus negausius šiuolaikinius viduramžių įpročių aprašymus ir palyginsime juos su mano paties interpretacijomis.

Aš vėl pradedu nuo diplomatinės teorijos duajeno Haroldo Nicolsono. Jo bendrą nuomonę, kad viduramžiais „būta nedaug palankių galimybių susidaryti kokiai nors organizuotai ar tvirtai tarptautinių kontaktų sistemai", galima laikyti vyraujančia[31]. Tai beveik teisybė, jei pritartume jo prielaidai, kad yra slaptų povandeninių srovių, kurios nuo pat ankstyvųjų diplomatijos raidos pakopų nuolat stūmė į dabartinę būklę, kai ji yra tariamai „organizuota ar pastovi". Tačiau diplomatijos genealogija atskleidžia, kaip ją formavo ir galbūt keitė religinės, ideologinės bei kitos neorganizuotos ir nesąmoningos jėgos, kurių neaprėpia modernus „sveikas protas". Taigi protodiplomatija gali būti svarbi dabarties tarptautiniams santykiams ne nepaisant viduramžiais paplitusių anarchijos, susvetimėjimo ir nesaugumo, bet kaip tik dėl jų. Būtent šios dažnai netolydžios diplomatijos raidos ir sudėtingų diskursų kontekste turime vertinti konkrečias Nicolsono ir kitų pažiūras apie viduramžių praktiką.

Nicolsonas pripažįsta, jog svarbi ir būtina visokios diplomatinės sistemos sąlyga – „kaupti archyvus ir sistemingai juos tvarkyti" – Karolingų kanceliarijoje tikrai buvo vykdoma[32]. Jis pažymi ir religinį, ir politinį ankstyvosios Šventosios Romos imperijos indėlį: „Nebus perdėta sakyti, kad būtent popiežiaus ir kitose kanceliarijose ... pirmiausia pradėta naudotis diplomatija kaip precedentu ir patirtimi grindžiamu mokslu"[33]. Tačiau Nicolsonas linkęs atmesti jo nenurodytų mokslininkų teiginį, kad Šventojo Sosto legatų sistema buvo pirmasis mėginimas sukurti nuolatinį atstovavimą.

---

* Strateginės gynybos iniciatyva. – *Vert. past.*

Kai Nicolsonas pereina nuo diplomatijos teorijos „kilmės" prie jos „raidos", tampa aišku, kodėl jis kruopščiai apribojo savo viduramžių tyrinėjimus. Renkantis įrodymus, vadovaujamasi aiškiu ketinimu „domėtis raidos tęstinumu, o ne tais staigiais proveržiais ir ilgalaikiais sulėtėjimais, kurie jai [diplomatijos teorijai] buvo būdingi"[34]. Nicolsonas atvirai neteigia, kad diplomatijos istorijos raida apskritai buvo tolydi, o ne netolydi. Tačiau jis neabejojamai tai implikuoja, kai teigia, jog būdinga „aiški kylanti pažangos kreivė", pamažu suteikianti diplomatijos teorijai tęstinumo, „nors jai ir būdingos kelios skirtingos formos, nors ir būta dramatiškų laikotarpių, kai prievarta akimirksniu tapdavo autoritetingesnė už protą"[35]. Būtų nesąžininga Nicolsonui priekaištauti, kad jis nepateikė įrodymų tam, ko jis neteigė, ypač kai galiausiai tokių įrodymų ir negalėjo būti. Tačiau tam tikra kritika, mano nuomone, yra pagrįsta: Nicolsonas beveik nedvejodamas atmeta prievartos ir netikrumo laikotarpius, kai formavosi (ir radikaliai keitėsi) ankstyvoji diplomatija, tikriausiai norėdamas išlaikyti tolydžios, vis kylančios raidos įvaizdį. Deja, padarinys toks, kad paaiškinimus neretai pakeičia iš pirmo žvilgsnio sklandūs aprašomieji samprotavimai[36].

Panašiai kritikuotina ir tai, kad jis diplomatijos teoriją dalija į dvi „pagrindines sroves", arba „tendencijas". Jo aprašomoje diadoje, sudarytoje iš „feodalinės", arba „karinės", ir „buržuazinės", arba „prekybinės", tendencijų, viduramžiškos jėgos gana aiškiai priešinamos modernesnėms: „Pirmosios linko į galios politiką ir buvo glaudžiai susijusios su nacionalinio prestižo, statuso, pirmenybės ir romantikos sąvokomis. Antrosios krypo į naudos politiką ir daugiausia dėmesio skyrė nuraminimui, sutaikinimui, kompromisui ir pasitikėjimui"[37]. Tačiau matydami, kad šis požiūris neigia formuojamąją religijos įtaką, kartu be saiko išplečia lanksčią sveiko proto sąvoką, taip pat atmeta „painias bei nepritaikomas moralės sampratas" ir kartu teigia, jog „protingą diplomatiją išrado viduriniosios klasės piliečiai", galime suprasti, kodėl Nicolsonas verčiau prieštarauja pats sau, bet nepripažįsta istorijos prieštaravimų, galinčių sugriauti diplomatijos tolydaus judėjimo į priekį raidos vaizdą[38].

Progresyvistinis arba diadinis požiūris į diplomatijos teoriją iš principo nėra blogas. Iš tikrųjų, tokios kaip Nicolsono konceptualizacijos gali praplėsti mūsų supratimą. Tai liudija ir jų taikymas Raymondo Arono ir Adamo Watsono darbuose. Didžiulis Arono veikalas *Taika ir karas* grindžiamas diadų tipo sąvokomis: „Santykius tarp valstybių išreiškia tam tikri veiksmai ir tam tikra veikla tų individų, kuriuos aš simboliškai vadinu diplomatu ir kareiviu“[39]. Siedamas diplomatijos prigimtį su jos, kaip taikintojos, padėtimi tarp politinės valios ir to, ką Burke'as vadino „aplinkybių imperija“, Watsonas išskiria dvi veikiančias pamatines jėgas: "Iš pat pradžių reikia pažymėti, kad didelė šios aplinkybių imperijos dalis visuomet buvo karinė ir didelė – ekonominė“[40]. Aroną ir Watsoną nuo Nicolsono skiria tai, kad jie savo diadas sieja su galios kontinuumu pagal istorines aplinkybes, o Nicolsonas leidžia savosioms abstrakčiai „keliauti“ per diplomatijos teoriją, kol kažkaip iškyla viduriniosios klasės. Be to, Nicolsonas gana laisvai atskiria „karinę“ ir „prekybinę“ teorijas: „Jas iš tikrųjų skiria tai, kad pirmoji yra iš esmės dinamiška teorija, o antroji – statiška. Vienai reikšti reikia judėjimo, kitai – ramybės“[41]. Kita vertus, Watsonas mano, kad po visu šiuo diadų kiautu slypi Clausewitzo aprašytas nesuskaldomas branduolys – jėgos naudojimas: „Karas ir diplomatija yra glaudžiai susiję ir kartu laikomi priemonėmis, kurios padeda valstybėms savais interesais naudotis jėga, elgiantis su kitomis kaip su tikromis arba būsimomis sąjungininkėmis ir priešininkėmis, o amatuose ir prekyboje – kaip su partnerėmis ir varžovėmis“[42].

Toks išdėstytų tarpsniais ir daugialypių galios santykių vaizdas leidžia nuodugniau ir dalykiškiau tyrinėti protodiplomatiją. Jau esame atkreipę dėmesį į tai, kaip Aronas pateisina šį metodą įspėdamas dėl pernelyg griežtai apibrėžtų sąvokų kūrimo, kadangi „dėl „tarptautiniams santykiams“ būdingo dviprasmiškumo nereikia kaltinti netobulų mūsų sąvokų: jis yra neatskiriama pačios tikrovės dalis“[43].

Taigi dabar galime daryti išvadą, kad viena iš priežasčių, dėl kurios šiuolaikiniai diplomatijos teorijos specialistai vengia gilintis į viduramžių santykius, yra jiems būdingas „nemoksliškas“ dviprasmiškumas. Aronas klausia:

Prie ko reikėtų priskirti viduramžių suvereno ir jo vasalų santykius, kai karalius arba imperatorius beveik neturėjo besąlygiškai jam paklusnių karinių pajėgų ir kai baronai duodavo ištikimybės, bet ne drausmės priesaiką? Iš esmės atrodo sunku konceptualizuoti išsklaidyto suverenumo išsibarsčiusioms ginkluotosioms pajėgoms tarpsnius, nes apibūdinimas tinka ribotiems teritoriniams politiniams vienetams, kuriuos vienus nuo kitų skiria žmonių savimonė ir idėjų griežtumas[44].

Genealoginis požiūris *įveikia* šią dilemą. Įdėmiai tirdami, kaip protodiplomatija buvo įgyvendinama įvairiose vietose, galime geriau suprasti, kaip iš nepažįstamų galios ir tiesos santykių ikivalstybiniu ir antvalstybiniu lygiais radosi diplomatija. Trumpai tariant, genealoginis požiūris į diplomatijos teoriją leidžia mums nepaneigiant galios politikos didžiausios svarbos tarptautiniams santykiams ginčyti čia valstybei tradiciškai skiriamą pagrindinį vaidmenį.

Tad kokios yra tos priešingos viduramžių jėgos, kurios paskatino atsirasti protodiplomatiją? Ir kaip, jei ne vykstant tam tikram neapčiuopiamam judėjimui į priekį, buvo įdiegta protodiplomatijos įpareigojimų ir privilegijų sistema, o tai, mano nuomone, padarė persvarą įgijusios jėgos? Kadangi galiu nusidėti bandydamas užpildyti kitų paliktas spragas, geriausia būtų šiek tiek sušvelninti kritinius smūgius – ir galimą atsakomąją kritiką – dviem pastabomis. Pirma, Nicolsonas pripažįsta, kad jo monografijoje „nekeliamas uždavinys" išsamiai tirti viduramžių darytas įtakas diplomatijos teorijai ir praktikai[45]. Antroji pastaba yra iš Garretto Mattingly *Renesanso diplomatija;* autorius, apžvelgęs diplomatijos teorijos raidą nuo Bernardo du Rosier iki Haroldo Nicolsono, daro išvadą, kad jų darbų „pagrindinis turinys – menki likučiai to, kas atrodo kaip nuvalkiotos banalybės"[46]. Tačiau Mattingly sušvelnina toną ir šiek tiek pateisina Nicolsono požiūrį, pridurdamas, kad „tokie jau yra kiekvienos daug pastangų reikalingos veiklos paprasti ir liūdni dėsningumai"[47]. Mattingly knyga iš tiesų yra „mažas šedevras". Čia detaliai aprašyta, kaip germanų papročių, bizantiškųjų ceremonijų, islamo praktikos bei svarbiausio klasikinių tradicijų šaltinio – Romos katalikų bažnyčios – bendra sąveika sudarė sąlygas Renesanso diplomatijai. Tačiau ir jai taikytina jau minėta tęstinumo vaizdinių kritika. Mattingly ketina nustatyti diplomatijos ir jos institucijų „pagrindinį turinį", „dvasią, kuri įkvėpė joms gyvybę"[48]. O kadangi Mattingly savo tyrimą pradeda nuo šešioliktojo amžiaus ir neina toliau septynioliktojo amžiaus pradžios, tai jo knyga yra nepaprastai naudinga norint suprasti konkretų diplomatijos praktikos laikotarpį, bet nelabai padeda suprasti diplomatijos kaitos dėsnius.

Atidžiau pažvelkime į menamą simbolinio kario ir pirklio priešpriešą viduramžiais. Dabar, bent jau *Realpolitik* požiūriu, turėtų būti akivaizdu, kad galios požiūriu jie tarpusavyje susiję ir kitais laikotarpiais. Clausewitzas iš esmės aprašo šį santykį veikalo *Apie karą* skyriuje „Karas yra žmonių bendravimo aktas“:

> Taigi darome išvadą, kad karas nepriklauso menų ir mokslų sričiai; jis greičiau yra žmogaus socialinės būties dalis. Karas yra svarbiausių interesų susidūrimas, išsprendžiamas kraujo praliejimu – tik tuo jis skiriasi nuo kitų konfliktų. Užuot lyginus su menu, būtų teisingiau palyginti jį su prekyba, kuri taip pat yra žmonių interesų ir veiklos konfliktas, ir ji yra *dar* artimesnė politikai, kurią savo ruožtu galima laikyti tam tikra prekyba didesniu mastu. Be to, politika yra karo raidos būdas – ten jau glūdi jo kontūrai, kaip gyvų būtybių bruožai jų gemaluose[49].

Tai tiesa, tačiau protodiplomatijos ir ankstyvųjų susidūrimų tarp karių ir pirklių bei tarp jų pačių genealogija atskleidžia svarbią inversiją: karas yra įsčios, kuriose rutuliojasi politika – ir protodiplomatija. Galimi pilietinės taikos epizodai, ir karą kartais pakeičia organizuota prekyba, tačiau viduramžių galios santykius galima išsamiai nušviesti tik per karo, o ne taikos istoriją. Tai nereiškia, kad kariai ir pirkliai nuolatos kariavo; veikiau pripažįstama, kad atitinkamas jų strategijas nulemdavo karas. Tad per trumpas taikos pertraukas visomis protodiplomatinėmis ir ekonominėmis pastangomis buvo rengiamasi naujam karui; *missi* ar legatai galėjo būti siunčiami sudaryti stiprinančių sąjungų, buvo kaupiamos atsargos naujos apgulties atvejui ir ginkluojamasi būsimam puolimui. Kartojasi modelis, kai taikos metu galia įtvirtinama protodiplomatinėmis ir prekybinėmis institucijomis siekiant sankcionuoti ir išlaikyti galią, įgytą mūšio lauke[50].

Ankstyvaisiais viduramžiais būta mitologinių kelrodžių, žymėjusių šį sąryšį, arba, tiksliau, šią bendrą *ribą* tarp kario ir pirklio. Pavyzdžiui, galai garbino Hermį kaip sienų – ir prekybos – globėją. Tai nėra vienintelis atvejis. Sienos tarp kariaujančiųjų dažnai nebuvo nustatytos; jos buvo nepastovios ir priklausė nuo to, kur buvo galima pasiekti taiką. Tų trumpalaikių taikių atokvėpių metu formavosi pirmosios taisyklės, lėmusios diplomatinio imuniteto radimąsi, nes tik taip galėjo vykti bažnytinės iškilmės ir įsikurti turgaus aikštės. Abiem veiklos rūšims reikėjo šiek tiek mobilumo, jos taip pat sustiprino ir prieš kovas nukreiptas sankcijas. Todėl jau Karolio Didžiojo laikais taikos pažeidimai turgaus aikštėje ir bažnyčioje buvo laikomi rimtesniais už nusižengimus bendrajai teisei[51].

Tad norint deramai nušviesti ankstyvąją viduramžišką praktiką, į prototipų būrį reikia įtraukti ir dvasininką. Tyrinėdami šios simbolinės triados medijavimo praktikos genealogiją, galime geriau suprasti, kaip atsirado protodiplomatijos formos. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad ankstyvaisiais viduramžiais jų veikla buvo daugiau *tiesioginė* negu *tarpininkaujamoji.* Kai nėra juridinių taisyklių, susvetimėjusius karo vadus sieja tik karo strategija ir ginkluotės reikalai. Kai nėra nuosavybės perdavimo ir bendros mainų priemonės, prekyba būna labai ribota. O bažnyčiai būvant raštingumo ir minties draustiniu, visuotinė intelektualinė aplinka dažniausiai būna superracionali.

Teorinių ir istorinių šių teiginių įrodymų, susietų su susvetimėjimą lėmusiomis sąlygomis, galima rasti kai kuriuose Engelso ir Marxo darbuose. Veikale *Anti-Dühring* ir apybraižoje „Juridinis socializmas" Engelsas aiškina, kodėl viduramžiais krikščionybė buvo veiksmingiausia žmonių ryšius palaikiusi jėga. Pirma, ji buvo tiesioginis metodas šiek tiek kontroliuoti sąlygas, kurios daugeliu atžvilgių vis dar priminė prigimtinę būklę: „Šiuo patogiu, tinkamu ir visuotinai pritaikomu pavidalu religija ir toliau gali egzistuoti kaip tiesioginė, tai yra jausminė žmogaus santykio su jo atžvilgiu viešpatavusiomis svetimomis gamtos ir visuomenės jėgomis forma tol, kol žmonės tebėra šių jėgų kontroliuojami"[52]. Antra, telkiamąjį krikščionybės poveikį stiprino išorinis susvetimėjimas: „Viduramžių pasaulėžiūra savo turiniu buvo iš esmės teologinė. Europos pasaulį, kuriame iš tiesų nebuvo vienybės, išoriškai prieš bendrą priešą, saracėnus, suvienijo krikščionybė"[53].

Kol kas nekalbėsime apie svetimą islamo jėgą, bet pažymėsime, kad Engelsas nemano, kaip kad atrodo, manė Nicolsonas, jog, perėjus iš feodalizmo į kapitalizmą, žmonių santykiai būtinai taps mažiau susvetimėję, taikingesni: „Tačiau mes ne kartą matėme, kad esamoje buržuazinėje visuomenėje žmones tarsi svetima jėga valdo jų pačių sukurtos ekonominės sąlygos – per gamybos priemones, kurias jie patys pagamino"[54]. Tai yra kito skyriaus tema, kad galios politikos pusiausvyra – vėlesnis pavyzdys to, kaip diplomatija tampa „tarsi valdoma ... svetimos jėgos".

Tačiau yra protodiplomatijos praktikai tinkamesnių susvetimėjimo aspektų[55]. Du iš jų yra tarpusavyje susiję – tai prekių perleidžiamumas ir svetimų grupių prekybos santykiai. Karolingų valdymas greitai garantavo tvarką ir teisingumą, kurių pakako prekybos mainams plėtoti. Tačiau netrukus piratai, vergų pirkliai ir apskritai jūrų keliautojai įsitikino, kad ten, kur plėšikauti nebėra saugu, naudos galėtų duoti prekyba. Tuo pačiu metu, kai arabai ėmė kontroliuoti Viduržemio jūros kelius, vidaus prekybos ir susisiekimo plėtra skatino imtis prekybinio tarpininkavimo prie feodalinių sienų.

Šios iš Marxo *Kapitalo* skirsnio „Mainų procesas" cituojamos ištraukos trumpai teoriškai apibūdina ankstyvąsias prekybos sąlygas[56]:

> Patys daiktai žmogaus atžvilgiu yra išoriški ir dėl to gali būti perleidžiami. Kad toks perleidimas pasidarytų abipusis, žmonės teturi tylomis santykiauti vienas su kitu kaip privatūs šių perleidžiamų daiktų savininkai, vadinasi, ir kaip nepriklausomi vienas nuo kito asmenys.

Tačiau daugumoje ikikapitalistinių visuomenių nuosavybė valdoma bendrai, tad pirmiausia į šią statišką būseną kėsinamasi iš *išorės:*

> Prekių mainai prasideda ten, kur baigiasi bendruomenė, jos sąlyčio su svetimomis bendruomenėmis arba svetimų bendruomenių nariais taškuose. Bet jei daiktai pavirto prekėmis išoriniuose bendruomenės santykiuose, jie dėl grįžtamojo veikimo pasidaro prekėmis ir jos viduje.

Dėl būtinumo keisti gyvenamąją vietą ir poreikio turėti ekvivalentišką mainų priemonę klajoklių bendruomenės pirmosios ima „kalti pinigus" tiesiogine ir perkeltine prasme:

> Klajoklių tautos pirmosios ima kurti pinigus, kadangi visas jų turtas turi judamą, vadinasi, tiesiogiai perleidžiamą formą ir kadangi dėl savo gyvenimo būdo jos, nuolat bendraudamos su svetimomis bendruomenėmis, skatina produktų mainus.

Žinoma, tai yra gerokai suprastinta įvykių traktuotė, ir Marxo teiginys, kad klajokliai pirmieji išrado pinigus, yra mažų mažiausiai abejotinas. Tačiau jo esmė yra tiksli. Su tuo sutinka ir Maxas Weberis, kuris savo *Bendrojoje ekonomikos istorijoje* teigia, kad „seniausia prekyba yra mainų santykiai tarp svetimų genčių" ir kad visur „svetimšaliai pirkliai" pasirodė anksčiau už „vietinius pirklius"[57]. Ir tai tikrai labiau įtikina negu Nicolsono neistoriniai, aprašomojo pobūdžio pasakojimai apie „merkantilinę tendenciją", kadangi be prekybininko *in situ* mes negalime spėlioti, kokių strategijų ir kokiame mūšio lauke buvo laikomasi jam susidūrus su simboliniais kariu ir dvasininku, nes iš šių specifinių susidūrimų ir radosi protodiplomatija bei, sakyčiau, buvo sukurtos nekarinės, teisinės *galios perleidimo* priemonės naujoms diplomatijos formoms.

Tačiau jei norime, kad ši triada taptų daugiau negu metafora, kaip Nicolsono veikaluose, reikia sukonkretinti jos prasmę. Vienas iš būdų tai padaryti – tiksliai nustatyti jos narių tarpusavio susvetimėjimo, dėl kurio atsiranda protodiplomatijos įpareigojimai ir privilegijos, pobūdį. Norėčiau pabrėžti, kad diplomatijos formas nebūtinai lems vyraujantis galios – ar ji būtų materiali, ar dvasinė – kaupimas; diplomatijos taisykles greičiau kuria *perduotos* galios judėjimas, mainai ir naudojimas. Šias taisykles gali primesti dominuojanti galia (galios), ypač jei paaiškėja, jog padaryti norimą poveikį karinėmis priemonėmis nepatogu ar tiesiog neįmanoma. Geriau paaiškinti šią tezę galima trimis istoriniais pavyzdžiais, kaip susidūrimai pačioje triadoje paskatino kurti protodiplomatijos taisykles. Tai yra *droit d'aubaine* formavimasis ir sutartinis jos panaikinimas, kartais kodifikuotos, bet paprastai tyliai įgyvendinamos *courtoisie* taisyklės ir bažnytiniai draudimai, nukreipti prieš viduramžiais atsiradusias karybos formas.

Nuo pat pirmųjų „svetimšalio pirklio" susitikimų su vietos valdžia buvo inicijuojami reikšmingi įpareigojimai ir privilegijos. Kai kurios iš tų privilegijų, kaip antai *droit de quartier* ir vėlesnė *droit de chapelle*, galiausiai pateko į diplomatinio eksteritorialumo jurisprudenciją. Šie savitarpiškumo kodeksai sudarė galimybę – greta nuo amžius vykstančių karų – klestėti įvairiausiems tarpkultūriniams kontaktams. Kadangi šie kontaktai yra labiau žinomi ir labiau susiję su diplomatijos praktika, mes kol kas apie juos nekalbėsime. Protodiplomatijos praktikai kur kas svarbesnis yra svetimšalių prekybininkų prisiimtas įsipareigojimas *droit d'aubaine*. Jis kyla iš senjoro privilegijos, pagal kurią kiekvienas svetimšalis, įžengęs į senjoro valdą, privalėjo įgyti vieno iš jo baudžiauninkų statusą. Feodalinėje santvarkoje baudžiauninkas turėjo tam tikrų privilegijų, tačiau tos, kurios buvo svarbiausios prekybininkui – teisės turėti ir perduoti nuosavybę, – buvo griežtai apribotos[58]. Trintis tarp statiškumą skatinusių vidaus ir mobilumą skatinusių išorės jėgų trylikto amžiaus pabaigoje ir keturioliktame amžiuje lėmė tam tikrus, daugiausia nerašytus, pertvarkymus. Tačiau protodiplomatinio pasiuntinio statusas mažai keitėsi tol, kol uždaroms ir hierarchiškoms feodalinėms valdoms vėl iškilo islamo ir imperijos grėsmė; nuo tada vidaus galia tapo daug priklausomesnė nuo užsienio reikalų išmanymo norint pasiekti bendrų susitarimų pirmiausia dėl kryžiaus žygių, o vėliau dėl lygų (1495 m. lyga, Kambrė lyga ir Šventoji lyga), sudarytų prieš Prancūzijos ar Šventosios Romos imperijos dominavimą.

Neretai „svetimšaliai pirkliai" ir pasiuntiniai būdavo tie patys asmenys, kaip kad Venecijos *bailos*, anglų Levanto kompanija Konstantinopolyje arba pavieniai pirkliai, pavyzdžiui, anglas Williamas Caxtonas, vedęs derybas dėl sutarčių tarp Anglijos, Burgundijos ir Hanzos pirklių[59]. Ribotą teisinį statusą tipiškai atspindi Prancūzijos karaliaus 1386 m. paskelbta privilegija, numačiusi senjoro teisę paveldėti visą svetimšalio nuosavybę po šio mirties, ir tik netiesiogiai leidusi jam įgyti ir valdyti nuosavybę[60].

Turbūt gana akivaizdu, kad *droit d'aubaine* buvo didžiausia kliūtis susikurti nuolat reziduojančiai diplomatijai. Iki septyniolikto amžiaus dėl išsiplėtusių prekybinių ir diplomatinių ryšių keletas valstybių panaikino arba sumažino *droit d'aubaine* prievolę. Tai paprastai būdavo pasiekiama dvišalių susitarimų priedais, vienas iš pavyzdžių – Neimegeno sutartis tarp olandų ir prancūzų[61]. Tačiau dar ir aštuonioliktajame amžiuje ši prievolė tebėra anaiptol ne vien pabodęs nepatogumas. Veikale *De jure belli ac pacis* Grocijus *droit d'aubaine* vertina kaip tam tikrą kultūrinį atsilikimą, trukdantį plėtotis Vakarų diplomatijai. Pabrėždamas perdavimo sąvokos svarbą diplomatinių privilegijų įtvirtinimui, Grocijus šį įstatymą, nors ir neįvardydamas jo, mini VI skyriaus apie suverenumo perdavimą pabaigoje, o ne, kaip būtų galima tikėtis, XVIII skyriuje apie pasiuntinybės teisę. Atrodo, kad jis nepastebi *droit d'aubaine* feodalinių ištakų, tačiau yra visiškai tikras dėl jos tuometinės reikšmės:

> Įstatymas, kad kai kuriose vietose svetimšaliams neleidžiama surašyti testamento, yra ne *Jus gentium*, bet savitos tokių valstybių teisės dalis; ir, jei aš neklystu, atsirado tais laikais, kai į svetimšalius buvo žiūrima kaip į priešus; todėl civilizuočiausios tautos pelnytai nustojo jį taikyti[62].

Iš tikrųjų jį „nustota taikyti" tik tuomet, kai Prancūzijos revoliucija panaikino feodalinius įstatymus, o kartu ir *droit d'aubaine*. 1790 m. rugpjūčio mėn. Steigiamasis susirinkimas priėjo prie išvados, kad *droit d'aubaine*

> ... prieštarauja brolybės principams, kurie turi sieti visus žmones, kad ir kokia būtų jų šalis ar vyriausybė; kad šis įstatymas, įsteigtas barbariškais laikais, turi būti uždraustas šalyje, kuri pagrindė savo institucijas žmogaus ir piliečių teisėmis, taigi dėl šios priežasties turi atverti prieglobstį visoms žemės tautoms kviesdama jas naudotis šventomis ir nepažeidžiamomis žmonijos teisėmis valdant laisvai vyriausybei[63].

Taigi būtų galima sakyti, kaip sako Nicolsonas, kad buržuazinių idealų iškilimas paskatino plėtotis diplomatiją. Bet šio trumpo *droit d'aubaine* aptarimo tikslas – parodyti, kaip jos susidarymas, priėmimas ir galiausiai panaikinimas atspindėjo etniškai, ekonomiškai ir politiškai svetimų individų konfrontacines strategijas. O taikytos įvairios strategijos – hierarchinės ir autoritetinės (protodiplomatinės), savitarpiškos ir lygios (diplomatinės), ideologinės ir vienašališkos (antidiplomatinės) – nebūtinai atitiko chronologinį arba dalykinį pažangos supratimą; jos veikė kartu ir veikė viena kitą. Taigi nagrinėdami konkrečius atvejus, negalime teigti, kad panaikinti *droit d'aubaine* privertė „sveikas protas". Naujas diplomatijos taisykles formavo ir naujas galimybes jas diegti greičiau kūrė dažni *konfliktai* tarp sveiko proto, kuriam, tarkime, atstovavo Thomasas Paine'as arba *Žmogaus teisių* autoriai prancūzai, ir Edmundo Burke'o (turint galvoje griežtus britų įstatymus, draudžiančius svetimšaliams įsigyti nekilnojamąjį turtą) arba kitų vėlyvųjų feodalizmo apologetų.

Suprantama, kad Vestfalijos valstybių sistemos apyaušriu Grocijus turėjo stengtis pagrįsti, o kartais netgi nustatinėti, diplomatines taisykles, kuriamas „civilizuočiausių tautų". Tačiau ką reiškia „civilizuotas" diplomatinės kultūros kontekste? Kaip įsitikiname skaitydami Molière'ą, „civilizuoti" papročiai ir manieros anaiptol nebuvo būdingi kylančiai buržuazijai. Jie buvo sukurti Europos karališkuosiuose dvaruose vėlyvaisiais viduramžiais, kai nauja dvariškių klasė, susibūrusi aplink centralizuojančius valstybes monarchus, metė iššūkį dominuojančiai karių klasei nauju elgesio kodeksu, *courtoisie*. Iš tų duomenų, kurie kruopščiai pateikiami Norberto Eliaso knygoje *Civilizavimo procesas*, matome, kad *courtoisie* jau buvo įsitvirtinusi diplomatinėje kultūroje, kai 1736 m. *Zedler Universal-Lexicon* leidime buvo išspausdintas šis fragmentas apie *Hof, Höflichkeit* ir *Hofmann (dvarą, mandagumą, dvariškį)*:

> Žodžio „mandagumas" *(courtesy)* kilmė neabejojamai susijusi su dvaru *(court)* ir dvaro gyvenimu. Didžiųjų šalių dvarai yra teatras, kur kiek-

vienas nori pralobti. Tai galima padaryti tik įgijus valdovo ir svarbiausių jo dvaro žmonių palankumą. Todėl, norint jiems įsiteikti, griebiamasi visko, kas tik įmanoma. Pats geriausias būdas tai pasiekti – priversti kitą patikėti, kad mes esame pasirengę iš paskutiniųjų jam tarnauti bet kokiomis aplinkybėmis. Vis dėlto mes ne visuomet galime tai daryti, o gal ir nenorime, neretai dėl rimtų priežasčių. Mandagumas tampa viso to pakaitalu[64].

Žinoma, kartu su rafinuotesniais *courtoisie* papročiais plito intrigos, apgaulė ir kiti bizantiškieji metodai, padedantys įgyti valdovo prielankumą. Be to, daugelis *courtoisie* taisyklių gali pasirodyti nelabai svarbios diplomatiniam elgesiui: pavyzdžiui, literatūroje dažnokai randama nurodymų valgant nečepsėti ar nevalyti nosies, arba Erazmo mėgstama pastaba, paimta iš jo labai populiarios knygos *De civilitate morum perilium* (1532), kad sėdint nedera muistytis, nes „speciem habet subinde ventris flatum emittentis an emittere conantis"[65]. Tačiau svarbu ne tiek pats šių taisyklių pobūdis, kiek tos priemonės, kuriomis jos yra kuriamos ir propaguojamos. Visų pirma tai yra atsitraukimas nuo karingų vasališkų santykių ir pagaliau jų atsisakymas: *courtoisie* reiškia, kad atvira kova dėl karinės galios užleidžia vietą kovai dėl prestižo ir įtakos, reputacijos galios. Šios tendencijos šaltinis yra per daug sudėtingas, kad galėtume jį čia nuodugniai aptarti, tačiau ateičiai verta paminėti vieną įdomią teoriją. Norbertas Eliasas pažymi, kad *Minnesänger,* arba trubadūrai, veikdami išvien su dvaro moterimis ir kai kuriais Bažnyčios atstovais, pirmieji sugebėjo mesti diskursyvų iššūkį vyriška prievarta pagrįstai galios monopolijai:

> ... kaip tai neretai buvo Vakarų istorijoje, ne vyrai, bet aukštuomenės moterys pirmos įgijo laisvę intelektualiai lavintis, skaityti. Didžiųjų dvarų turtai suteikė moteriai galimybę savo nuožiūra leisti laisvalaikį ir tenkinti tokius prabangius interesus. Ji galėjo patraukti poetus, dainininkus ir mokytus dvasininkus, ir kaip tik apie moteris būrėsi pirmosios taikios intelektualinės veiklos grupės[66].

Turime nepamiršti šio Eliaso požiūrio nagrinėdami feministinius aiškinimus, kad sinchroniškai Vakarų diplomatinę kultūrą papildė „machodiplomatija".

Kita priežastis, kodėl nereikia nuvertinti *courtoisie,* nors jos principai iš pažiūros trivialūs, – tai, kad buvo universalaus bendravimo forma, kurios išlikimas ir plitimas nepriklausė nuo fizinės jėgos *ulti-*

ma ratio. Tai pasakytina apie visų lygių praktiką. „Kur tik būta rūmų, – teigia Nietzsche savo veikale *Anapus gėrio ir blogio*, – ten buvo privalu taisyklingai kalbėti, taigi, laikytis ir rašybos stiliaus“[67].

Pamokomas pavyzdys iš Giovanni della Casa kūrinio *Galateo* (1588) atskleidžia, kaip buvo diegiami tokie „įstatymai“[68]. Garbus kunigaikštis, „gentilissimo cavaliere e di bellisime maniere“, lankosi pas Veronos vyskupą. Šeimininkas pastebi, kad kunigaikštis valgydamas čepsi, bet nieko nesako; vyskupas laukia, kol kunigaikštis išvyksta, o tada jam įkandin siunčia ypač gerų manierų Galateo, kad šis kaip atsisveikinimo *dovaną* perduotų žinią, jog jo elgesys buvęs nemalonus. Čia matome, kaip įtvirtinamas mandagios ir taktiškos socialinės kontrolės būdas, be abejonės, veiksmingas, visiškai išvengiantis tokių feodalų įpročių kaip įžeidinėjimas ir fiziniai grasinimai. Tačiau reikėtų pabrėžti, kad tol, kol nėra susiformavusi rafinuota aristokratija, visuomenės elgesio kodeksus paprastai puoselėja aukštesnieji visuomenės nariai, neretai dvasininkai. Taip pat paminėtinas epizodas iš vienuolikto amžiaus, minimas Cabane *Moeurs intimes du temps passé*, nes jis parodė, kad nereikia būti pernelyg rafinuotam[69]. Kai už Venecijos dožo ištekėjusi graikų princesė valgydama pasinaudoja Venecijoje neregėta auksine šakute, kyla skandalas. Bažnyčia ją griežtai pasmerkia, o netrukus jai mirus nuo „bjaurios ligos“, šv. Bonaventūras paskelbia tai buvus Dievo bausmę[70].

Trečia pateisinanti priežastis sieti *courtoisie* su diplomatine kultūra yra ta, kad ankstyviausieji diplomatai ir diplomatijos teoretikai rūmų papročius laikė labai svarbiais. Nors gal ir buvo tokių filosofų, kaip Mirabeau vyresnysis ir Kantas, kurie civilizacijos sąvoką siejo su rafinuotos aristokratijos idėjomis, tačiau būtent daug keliavę ir labai patyrę diplomatai elgesio taisyklių rinkiniuose pirmieji išryškino praktinę *courtoisie* reikšmę diplomatiniam diskursui[71]. Penkioliktame amžiuje Williamas Caxtonas, dažnai būdavęs pasiuntiniu per labai svarbias britams derybas, apie rūmų gyvenimo papročius ir įpročius parašė originalų tekstą *Book of Curtesye*[72]. Erazmas, kuris paviršutiniškai domėjosi diplomatijos teorija tada, kai ji tik formavosi, apie *courtoisie* parašė viduramžiais labiausiai skaitomą knygą *De civilitate morum puerilium* (1530). Šioje knygoje jis *homme civilisé* idėją susiejo su *honnête homme* idėja – beveik po dviejų šimtų metų François de Callières'as jas tvirtai sujungė – papildęs buržuazijos grandimi – pompastiškai pavadintose knygose. Jo *De la manière de négocier avec les sou-*

verains, de l'utilité des négociations, du choix des ambassadeurs et des Envoyés et des qualités nécessaires pour réussir dans ces emplois yra neblogai žinomas tekstas ir jau buvo puikiai išanalizuotas kitų, ypač Nicolsono, kuris negailėdamas pagyrų paskelbė jį esant „geriausiu kada nors parašytu diplomatinio metodo vadovu"[73]. Tačiau pažymėtina tai, kad šioje knygoje skatinamas sąžiningumas: „Tous les artifices suggérés par le mensonge sont indignes de l'Ambassadeur qui veut se conferrer la réputation d'honneur et de probité"[74]. Mums, taip pat ir Callières'ui, labiausiai rūpi parodyti, kaip iš *courtoisie* reikia išrinkti praktinius elementus ir glaudžiai susieti su diplomatiniu diskursu, kad jis taptų aiškesnis ir efektyvesnis. Kitos Callières'o knygos apie bendras manieras ir pokalbį dabar mažiau žinomos, tačiau jos buvo labai populiarios jam gyvam esant. Jos buvo skirtos „le Bourgeois Gentilhomme" be Molière'o pokštų ir gudrybių. *De la science du monde et des connaissances utiles à la conduite de la vie* ir *Du bon et du mauvais usage dans les manières de s'exprimer; des façons de parler bourgeoises; en quoi elles sont différentes de celles de la cour* yra kupinos rimčiausių nurodymų, kaip gana nerangi buržuazija galėtų perimti rafinuotus aukštosios aristokratijos papročius ir vertybes. Lavinimo srityje svarbų vaidmenį vaidina damos; knygoje *De la science* dama mėgina ištaisyti šiurkščią praktiką, pavyzdžiui, germanišką įprotį leisti taurę per rankas[75], o knygoje *Du bon et du mauvais usage* vėl neįvardyta dama imasi auklėti „draugo buržua sūnų ..., vieną iš tų turtingų žmonių, kurių draugystė kartais būna naudinga aukšto rango žmonėms, nes iš jų skolinamasi pinigų"[76]. Be jokios ironijos dama sako, kad „tas sūnus yra jaunuolis, kuris mokėsi ketindamas stoti į valstybės tarnybą", – galbūt, diplomatinę? – „tačiau jam reikia atsikratyti netaktiškumo ir buržuazinės kalbos"[77]. Taigi Callières'o „damos", atrodo, prieštarauja Nicolsonui: „nacionalinio orumo" idėja ir mandagios manieros, kurias jis priskiria buržuazinei diplomatijos tendencijai, iš tiesų yra buržuazijos šlovingai pralaimėto susidūrimo su rafinuotos aristokratijos mandagumu ir paslaugumu padarinys.

Kai vyko kova dėl *civilité*, Bažnyčia neliko nuošalyje. Salono scenoje iš *Du bon et du mauvais usage* jai atstovauja „Abbé d'une bonne famille de Paris", kuris labai autoritetingai aiškina geras kalbėjimo manieras[78]. Kitas to įrodymas pateiktas tėvo La Salle knygoje apie *civilité* (*courtoisie* pakeitusi sąvoka) *Les Règles de la bienséance et de la* *civilité chrétienne*. Jos įžangos ištrauka nušviečia, kaip krikščionybė, nors jos pačios kaip universalios diskursyvios priemonės vertė mažėjo, mėgino priartinti šią sąvoką prie bažnytinių nuosaikaus ir santūraus elgesio modelių: „Stebina tai, kad dauguma krikščionių padorumą ir mandagumą laiko *grynai žmogiška ir pasaulietine savybe* ir, nemėgindami savo minčių sutaurinti, nežiūri į ją kaip į dorybę, susijusią su Dievu, savo artimu ir savimi pačiais. Tai aiškiai rodo, kiek mažai krikščioniškumo esama pasaulyje“[79]. Bažnyčia, netekusi tos korporacinės galios, kurią turėjo viduramžiais, vis labiau prisidėjo prie *civilizuojančių* vertybių platinimo tarp tų, kuriems jos buvo svetimos – ar tai būtų žemesniosios klasės, Rytų pagonys, ar primityvūs čiabuviai.

Tačiau Bažnyčia tarpininkavimo funkcijų viduramžiais ėmėsi gerokai anksčiau, negu *courtoisie* buvo įdiegta diplomatijoje. Jau pasakojome, kaip Bažnyčia, veikdama kaip tarpininkė tarp žmogaus ir Dievo, pretendavo į teisę (retkarčiais ginčijamą stipresnių imperatorių) suteikti *divinum beneficium* imperatoriui (vadinasi, netiesiogiai ir *legatus*). Beveik tūkstantį metų prieš tai, kai Venecija pasiuntė pirmąjį nuolatinį pasiuntinį Zachario Bembo į Romą, 453 m., popiežius Leonas Didysis nusiuntė į Romą įgaliotą *responsalis*, o Ravenos arkivyskupas padarė tą patį[80]. Per šiuos tūkstantį metų kaip tik Bažnyčia saugojo trapų Romos imperijos palikimą – bendrą kalbą ir kultūrą. Ir praėjo beveik du šimtmečiai nuo pirmosios nuolatinės ambasados įkūrimo, kol sutartyse nustota minėti krikščioniškąjį pasaulį arba jas tvirtinti šventomis priesaikomis[81].

Norint suprasti, kodėl Bažnyčia paliko tokį gilų pėdsaką protodiplomatijoje, būtina trumpai apžvelgti jos istoriją viduramžiais. Tokia apžvalga taip pat gali būti fonas pasakojant apie ne visuomet sėkmingas Bažnyčios pastangas reguliuoti karybą.

Mes palikome Šventąją Romos imperiją, kai ji pirmą kartą buvo padalyta po Karolio Didžiojo mirties ir trys jo sūnūs įkūrė karalystes, kurios tapo Prancūzija, Vokietija ir Italija. Vikingai ir vengrai kartu su musulmonų plėšikais prisidėjo prie Karolingų imperijos suirimo ir tuo pasinaudojo. Imperiją laikinai atgaivino Otonas, tačiau artėjant 1000-iesiems m. numerologai turėjo rimtą pagrindą pranašauti tūkstantmetės Dievo karalystės atėjimą, o popiežiaus valdžia – vėl atkūrinėti savo autoritetą nykstant pasaulietinei imperijos galiai[82].

Romai vis labiau perimant krikščioniškojo pasaulio politines pareigas, ji natūraliai paveldėjo dar elementarios protodiplomatinės sistemos privilegijas ir įpareigojimus. Walteris Ullmanas parodo, kaip toli siekė popiežių valdžia:

> Popiežiai, tarsi visuotiniai monarchai, iš dalies taikė romėnų principus, iš dalies juos plėtojo, o iš dalies sukūrė naujus, kurie nuo tol tapo visuotinai pripažinti tarptautinėje teisėje. Legatų apsauga, saugi ambasadorių veikla; diplomatinių derybų slaptumas; primygtinis reikalavimas laikytis pasaulietinių valdovų sudarytų sutarčių; sutarčių pažeidimų smerkimas; popiežiaus galia panaikinti ir paskelbti negaliojančiomis sutartis ir susitarimus; sutarties sąlygų nustatymas; valdovų ekskomunikavimas ir pašalinimas; įsakymai paleisti kalinius, humaniškai elgtis su jais, taip pat ir su įkaitais; tremtinių, svetimšalių ir žydų apsauga; „neteisingų" karų ir piratavimo smerkimas; taikos sutarčių tvirtinimas ... ir t. t.[83]

Pripažįstant, kad popiežiaus valdžia protodiplomatijoje paliko gilų pėdsaką, nederėtų skubėti ir daryti išvados, kad ji padarė praktiką moralesnę. Pagrindinis popiežiaus valdžios rūpestis šiuo laikotarpiu buvo įtvirtinti dvasininkų nepriklausomybę nuo karaliaus kontrolės, kad būtų sukurtas tam tikras hierokratinis silpstančios teokratijos pakaitalas. Tad diplomatinis imunitetas buvo dar ne tarpusavio santykių tarp suverenų, o popiežiaus egoistiškai deklaruotos valdžios padarinys. Todėl nenuostabu, kad vienas iš pirmųjų *diploma*, atsiradusių popiežiaus kanceliarijoje, buvo suklastota Konstantino dovana, suteikusi Romai paveldėjimo teises į Konstantino turėtą aukščiausiąją valdžią. Nors šis dokumentas pasirodė aštuntojo amžiaus antroje pusėje, jis ėmė daryti įtaką tik pasibaigus devintajam amžiui, kai imperijos suirutė leido oficialiai paskelbti šios klastotės įteisintas galias; o kad tai klastotė, tik penkioliktame amžiuje įrodė Lorenzo Valla. Tačiau popiežiaus valdžios turėtas beveik visiškas švietimo monopolis bei vienijanti bendros kalbos jėga garantavo jos kaip tarpininkaujančio autoriteto pranašumą labiau, negu tai galėjo padaryti koks nors popiergalis. Popiežius ir toliau buvo tarsi tarpininkas tarp Dievo ir karaliaus, turinčio tapti imperatorium, tačiau po Karolio Didžiojo šis santykis pasikeitė, nes „imperatoriai" jau nebegalėjo valdyti savarankiškai. O kadangi tai vis labiau buvo taikoma visiems vasalams ir miestams, priklausantiems popiežiaus sistemai, protodiplomatija tapo dar vienpusiškesniu tarpininkavimu, priklausomu nuo vienintelio siuzereno.

Iš tiesų ši vienašališka bendravimo forma, Martino Wighto nuomone, yra viena iš priežasčių, kodėl lotyniškas krikščioniškasis pasaulis viduramžiais tapo ne galios pusiausvyra grindžiama valstybių sistema, o siuzerenine valstybių sistema, pagrįsta politiniu *divide et impera* principu[84]. Tai buvo įmanoma tik tol, kol mitinė vienybė, kurią įkūnijo popiežiaus valdžios piramidinė hierarchija, stelbė politinę pusiau suverenių valstybių apytikrės lygybės tendenciją. Tačiau Wighto teiginys, kad popiežiaus valdžia įstengė išlaikyti savo padėtį iškeldama teisės klausimus aukščiau interesų klausimų, kelia abejonių; bažnyčiai valdant trečdalį viso Vakarų krikščioniškojo pasaulio žemių ir bažnyčios dignitoriams neretai turint feodalinius titulus, pernelyg uolus *ratione peccati* principo taikymas siekiant pateisinti kišimąsi į kasdienius dalykus galiausiai sukėlė bendrą pasauliečių pasipiktinimą bažnyčia. Be to, nykstant skirtumui tarp pasaulietinės ir dvasinės sričių – kulminacija buvo Aleksandro VI, Julijaus II ir Medici popiežių machinacijos, – principo „skaldyk ir valdyk" taikymas neišvengiamai lėmė popiežiaus hierarchijos skilimą.

Tai įrodo pats Wightas, aprašydamas bažnyčios susirinkimų – šių laikų diplomatinių kongresų pirmtakų – formavimąsi ir galiausiai jų žlugimą. Konstanco susirinkime, paskutiniame iš viduramžių didžiųjų suvažiavimų, popiežiaus valdžią valdė jėgos, kurias ji mėgino suskaldyti, ir tai aiškiai matyti iš dekreto *Sacrosanta* (1415): „Konstanco susirinkimas, ekumeninis susirinkimas, kildina savo galią tiesiai iš Kristaus, ir visi žmonės, taip pat popiežius, tikėjimo klausimais privalo jam paklusti". Kadangi susirinkime dalyvavo daktarai (universitetinė inteligentija), kunigaikščiai, taip pat paprasti vyskupai ir abatai ir kadangi dalyviai pirmą kartą buvo suskirstyti pagal „tautas" (Italija, Prancūzija, Vokietija, Anglija ir vėliau Ispanija), jis padarė didelę įtaką krikščioniškajam pasauliui ir teologinei valdžiai. Pasak Martino Wighto, „Jis sustiprino popiežiaus valdžią siauresniu pagrindu ir paskatino tarptautinę sustiprėjusių pasaulietinių valstybių anarchiją"[85].

Susiklosčius tokiai naujai galios sanklodai, popiežiaus valdžia susidūrė su kokybine karinės technikos pažanga, kuri sukėlė konkurenciją tarp karinių, klerikalinių ir tam tikru mastu – prekiautojų (ginklais) jėgų. Didžiausią reikšmę turėjo tai, kad atsirado ginklų, kuriais veiksmingai galėjo naudotis nekilmingieji ir buržuazija: arbaletas, muškieta ir bronzinė patranka. Mintį, kad būtent parakas sugriovė feodalizmą ir apreiškė centralizuotą valstybę, galima rasti daugelio autorių, tarp jų Hume'o, Adamo Smitho ir Macaulay'aus, raštuose. Viduramžių ir Renesanso žinovas Johnas Huizinga rašė, kad „žmogaus dvasios atgimimas prasidėjo išradus šaunamuosius ginklus". Vėlesnėje J. R. Hale'o apybraižoje „Parakas ir Renesansas" matome, kad kiti kariniai veiksniai, tokie kaip nuolatinės armijos idėja, ko gero, ne mažiau lėmė feodalizmo nykimą[86]; tačiau akivaizdu ir tai, kad šaunamųjų ginklų sukūrimas išjudino varžybas tarp diplomatijos prototipų.

Intelektualinės pajėgos, sunerimusios dėl šios kylančios naujos grėsmės krikščioniškiesiems apribojimams, telkėsi kovai, kad ginklas būtų paskelbtas „velnio išradimu"[87]. Miltonas garsioje ištraukoje iš *Prarastojo rojaus* priskiria šautuvų išradimą šėtono serafimams. Erazmas vadina juos „pragaro varikliais" ir klausia: „Kas gali patikėti, kad šautuvus išrado žmonės?"[88] Iškalbingas mitodiplomatijos reakcijos pavyzdys yra Augustino *De civitate Dei* 1489 m. Bazelio leidimo antraštinis puslapis; čia pavaizduoti du sienų juosiami miestai, vienas apgyventas angelų, kitas – demonų, ginkluotų šautuvais[89].

Tačiau šaunamųjų ginklų naudojimui pritarė besiformuojanti diplomatija, ir jie skatino jos užuomazginių formų radimąsi. Vietoje religinių intelektualų vyriausybės samdė tokius mokslininkus kaip Galileo ir Leonardo, kad jie sukurtų naują artileriją ir įtvirtinimus[90]. Stengdamasi vėl atgauti prestižą ir galią Italijoje, Bažnyčia buvo priversta panaikinti sankcijas prieš šaunamuosius ginklus. Ji nematė prasmės atsisakyti ginklo, kurį jau turėjo jos priešai – netikintieji bei miestai-valstybės, aukščiausiu autoritetu pripažįstantys *raison d'état*. Septynioliktame amžiuje sankcijos vis dar galiojo tik graižtvinėms muškietoms (jos galėjo būti naudojamos karininkams nušauti), o Bažnyčia artileristams paskyrė šventąją globėją – Barborą. Protodiplomatija ir karas kuriam laikui buvo suderinti su ekonominiais ir religiniais principais. Tačiau ateityje bus pavyzdžių, kad vėl atgimsta mitodiplomatinės sankcijos – nuo specialių nurodymų šaudyti iš kulkosvaidžio pirmtako (Puckle'o šautuvo, 1718) apvaliomis kulkomis į krikščionis ir kvadratinėmis – į pagonis, iki šių dienų Bažnyčios nuostatos, kad branduoliniai ginklai yra nemoralūs. Galų gale jų įtaka priklauso nuo to, kaip išsidėsto jėgos, panašios į konfliktavusias viduramžiais, tačiau nuo Eisenhowerio laikų žinomos kaip „karinis-pramoninis kompleksas".

PRIE SUSVETIMĖJIMO SIENŲ: PRIGIMTINĖ TEISĖ, ŠVENTASIS KARAS IR DE INDIS

Konfliktas tarp popiežiaus valstybės dvasinių santykių (vienyti tarpininkaujant tarp Dievo ir susvetimėjusios žmonijos, pradedant imperatoriumi) ir pasaulietinių santykių (*divide et impera*) galiausiai pakirto jos kaip siuzereno statusą ir sumenkino jos atliekamas protodiplomatines funkcijas. Tačiau neturėtume ignoruoti materialistų argumento, kad pats konfliktas neretai suponuoja jo sprendimo sąlygas. Šią idėją plėtoja Marxas garsioje savo veikalo *Dėl politinės ekonomijos kritikos* pratarmėje:

> Nė viena visuomeninė formacija nežlunga anksčiau, negu išsivysto visos gamybinės jėgos, kurioms ji duoda pakankamai erdvės, ir nauji, aukštesni gamybiniai santykiai niekuomet neatsiranda anksčiau, negu subręsta materialinės jų gyvavimo sąlygos pačiose senosios visuomenės gelmėse ... dėl to žmonija visuomet imasi tik tokių uždavinių, kuriuos ji gali išspręsti, nes ... visuomet pasirodo, kad pats uždavinys atsiranda tik tuomet, kai jau yra materialinės jo sprendimo sąlygos arba bent vyksta jų susidarymo procesas[91].

Labai suprastinant galima teigti, kad šiuo atveju naujos materialinės sąlygos buvo rinkos santykiai, plintantys į pietus iš Šiaurės ir Baltijos jūrų regionų ir į šiaurę iš Italijos pusiasalio kartu atnešdami diplomatijos sistemos pradmenis. Iškilo „uždavinys" sukurti naujus santykius atitinkančias bendravimo priemones. Vienas iš „sprendimų" buvo prigimtinė teisė.

Pasak Marxo interpretacijos, nėra gatavų sprendimų. Prigimtinei teisei būdinga daug Augustino suformuluotų principų, tokių kaip jo teisingų karų doktrina, grindžiama teisėta valdžia, bei taikos, kuri esanti aukščiausias gėris, doktrina. Gerai žinoma, kad Tomas Akvinietis perėmė iš Aristotelio teleologijos valstybės kaip prigimties kūrinio idėją. Taip pat pažymėtina, kad Akvinietis savo bendrųjų gėrybių hierarchiją išreiškė remdamasis autoritetinga angelologija: žemiausio rango yra angelai, saugantys asmenį, vidurinio – angelai, besirūpinantys tautų gėriu, o aukščiausio – galingiausi angelai, dirbantys visos žmonijos labui[92]. Taigi prigimtinė teisė perėmė daugelį universalistinių Augustino sistemos prielaidų.

Tačiau Vakarų krikščioniškajame pasaulyje prigimtinė teisė buvo nors ir nedidelis, bet žingsnis, žengtas nuo perdavimo prie savarankiško tarpininkavimo: šios teisės galia, nors galiausiai vis dar kildinama iš dievybės, buvo racionaliau susieta tiesiogiai su žmogumi. Panašiai, pasak prigimtinės teisės, ir valstybė, nors galų gale susijusi su popiežiaus valdžia, įgyja galių iš prigimtinės bendruomenės, kadaise atskirtos Kristaus pareiškimu Petrui. Kadangi valstybė priklausė *humana civilitas*, nebuvo galios santykių, kuriems turėtų tarpininkauti kunigai: prigimtinė būklė buvo savarankiška – bent jau teoriškai. Kol Marsilijus Paduvietis, Bartolas, Bodinas ir kiti nepraplėtė loginių prigimtinės teisės implikacijų suformuluodami kylančio iš apačios, o ne iš viršaus suverenumo idėją, nebuvo manoma, jog valstybė turi visišką teisinę autonomiją. Buvo pamirštos Augustino idėjos, kad valstybė tapo reikalinga dėl žmogaus nuopuolio ir yra pateisinama vien todėl, kad ji tarpininkauja susvetimėjusioms (Dievo ir šio pasaulio) valstybėms.

Be to, prigimtinės teisės tradicija iškilo tada, kai smarkiai keitėsi *išoriniai* susvetimėję Vakarų krikščioniškojo pasaulio santykiai. Nuo pačių ankstyviausių susidūrimų su islamu laikų krikščioniškojo pasaulio ryšiai buvo antidiplomatiniai: kaip vaizdingai aprašyta *Rolando giesmėje*, pasirinkimas paprastai reiškė arba asimiliavimą („priimti Dievo atskleistą tikėjimą") arba išnaikinimą („ir vėl karaliai sukryžiuoja kardus")[93]. Martinas Wightas daro prielaidą, kad pagrindinė šio „ypatingo santykio" tarp krikščioniškojo pasaulio ir islamo priežastis yra jų panašumai; aiškiausi pavyzdžiai būtų Augustino šventasis karas ir džihadas, susiję su Šventosios žemės atgavimo (atkuriant buvusias teises, *nebūtinai* šventuoju karu) ir *dar-al-Harb* atvertimo idėja. Žvelgiant atgal, atrodo neišvengiama, kad uolus šių universalistinių prielaidų laikymasis turėjo virsti konfliktu[94]. Būta ir materialinių priežasčių: Vakarų centrinė valdžia buvo spaudžiama išdalyti užkariautas žemes nerimstantiems kariams bei naujiems pareigūnams, be to, dėl visuotinių teritorinių pretenzijų, kurias Bizantijos imperija paveldėjo iš Romos, taikus tarpininkavimas bendraujant su Rytais buvo beveik neįmanomas. Vis dėlto kryžiuočių – ir pirklių – kontaktai su saracėnais, kuriuos pagal daugelį standartų (ypač karinės technikos srityje) buvo galima laikyti pažangesniais, padėjo abiem šalims šiek tiek susipažinti. Jau tryliktame amžiuje nenoriai dalyvavęs kryžiaus žygyje Frydrichas II, užuot kariavęs su musulmonais dėl Jeruzalės, galėjo su jais derėtis, nors popiežius Grigalius IX jį ir ekskomunikavo.

Wightas nemini dar vieno svarbaus įvykių sąryšio: tiek Vakaruose, tiek ir Rytuose vyko religiniai vidaus vaidai. Religiniu požiūriu Bažnyčios skilimas turėjo panašumų, *mutatis mutandis*, su šiitų erezijomis. Tuomet, kai Roma mėgino vėl įtvirtinti savo valdžią naudodamasi „bizantiškaisiais" vidaus santykiais (pavyzdžiui, klastotėmis, *ratione peccati* naudojimu) ir kovodama išorės šventuosius karus, musulmonų pasaulyje dėl panašių priežasčių suklestėjo fanatizmas. Tabaristane 1070 m. kovai su skaldymosi tendencija buvo įkurta šiitų asasinų sekta. Ji negailestingai naudojo labai nediplomatiškas priemones ir todėl, palyginti su jos narių skaičiumi, tapo neproporcingai įtakinga. Pasaulietinės intrigos rodė popiežiaus galios Vakaruose silpnėjimą ir jį spartino, o iki keturiolikto amžiaus imperinė jo valdžia buvo taip sumenkėjusi, kad Prancūzijos karalius galėjo pagrobti popiežių Bonifacą VIII ir nesulaukti nei Dievo, nei žmonių bausmės. Abasidų kalifato suktybės ir bedieviškumas jį susilpnino ir izoliavo, o tai atvėrė kelią mongolams sugriauti Bagdadą, dažnai vadintą islamiškąja Roma. Tai taip pat galutinai sužlugdė pretenzijas sukurti vieną viso islamo jurisdikciją pagal Šventąjį Įstatymą.

Žinoma, tarp islamo ir krikščioniškojo pasaulio šiuo laikotarpiu būta didelių skirtumų. Kaip matysime, islamas ne kartą buvo traktuojamas kaip antitezė, Vakarų mąstymo riba, daugelyje to laikotarpio raštų jis buvo tas „kitas", suteikiantis Vakarams įsivaizduojamą tapatumą. Tačiau noriu pasakyti tai, kad ryškiausiuose antagonizmo taškuose raida vyko *panašiai*. Nuolatinis priešiškumas iš pradžių skatino vidinį solidarumą, tačiau kai konfliktas užsitęsdavo, o jo baigtis būdavo neaiški, solidarumą pradėdavo veikti tos jėgos, kurios skatina rastis naujus, galinčius sušvelninti konfliktą tarpininkavimus. Prigimtinė teisė yra svarbus pavyzdys. Tai nereiškia, kad prigimtinės teisės tradicija buvo visiškai priklausoma nuo Vakarų ir islamo santykių susvetimėjimo lygio svyravimų. Tačiau reikia pripažinti, kad jų susvetimėjęs ryšys buvo abipusiškai priklausomas, o tai leido abipusių privilegijų ir įpareigojimų sistemą, kurią įkūnijo prigimtinė teisė, skleisti plačiau negu tą, kurią įkūnijo mitodiplomatija. Pavyzdžiui, nerandame, kad Tomas Akvinietis būtų pasmerkęs netikėlius, nes jų valstybė, valdoma teisėtos valdžios, yra lygiai toks pat prigimtinis darinys kaip ir krikščioniškoji valstybė. Kai kurie krikščionių valdovai sugebėjo pasinaudoti šia „reta proga": Bizantijos imperatorius Manuilas II (1391–1425) nusiuntė nuolatinį pasiuntinį į Osmanų rūmus, o Prancūzijos karalius Pranciškus I sudarė 1535 m. sąjungą su turkais.

Čia iškyla du klausimai. Jei būta tokių panašumų, tai kodėl prigimtinė teisė – ir protodiplomatija – nesiplėtojo islamo pasaulyje? Iš dalies galimybes pakirsti viską apimančią islamo teisę sukūrė vidiniai sunitų ir šiitų islamo skilimai bei sufizmo iškilimas. Tarsi numatydamas Abasidų kalifato žlugimą, sufijų judėjimas, suasmenindamas Šventojo Įstatymo priėmimą, labai smarkiai puolė ulemų tarpininkavimo funkciją. Politiniai padariniai buvo panašūs į suverenumo suindividualinimą, kurį Marxas priskyrė Lutheriui, mat šis, atkurdamas tikėjimo (įsitikinimo) autoritetą, sugriovė tikėjimą autoritetu (atsidavimą)[95]. Tačiau kodėl tuomet Lutheris šešioliktame amžiuje teigė, jog „antikristas yra popiežius ir turkas kartu"; Grocijus septynioliktame amžiuje vadino islamą „bedievišku priešu, šėlstančiu su ginklu", ir dar devynioliktame amžiuje Lorimeris minėjo „nesukalbamą turko būdą"? Martinas Wightas nurodo priežastį, kurią pripažįsta ir daugelis kitų istorikų: „Nuo šešiolikto amžiaus saracėnai užleido vietą osmanams, kurie buvo ir primityvesni, ir nepalyginti galingesni bei pavojingesni Vakarų krikščioniškajam pasauliui"[96]. Mano nuomone, tai iš dalies galima paaiškinti antgamtinės ir prigimtinės teisės sąryšiu su viduramžių Europos ir islamo socialinėmis sąlygomis. Čia prireiks tam tikrų supaprastinimų.

Ir krikščioniškasis pasaulis, ir islamas buvo sukurti ant feodalizmo pamatų. Iš tiesų, pats pranašas Mahometas, kuris, prieš pakeldamas kardą už Alachą, buvo pirklys, įkūnijo Vakarų feodalinės diplomatijos triados prototipus. O islamui plintant į Afriką ir kitur, šis trinaris santykis ir toliau lėmė bendravimo sistemų pobūdį. „Pati islamo istorija nuo Mahometo laikų, – aiškina Ali Mazrui, – iš dalies yra prekių mainų ir ginklų balanso lygtis." O su prekyba atėjo religija: „Musulmonas krautuvininkas kartais prilygdavo dvasininkui"[97].

Abasidų imperija susikūrė užkariaujant jau egzistuojančius įtvirtintus miestus; jos vienybę palaikė imperijos biurokratija, turinti ginkluotą užnugarį, kurį sukurti galbūt paskatino persiškieji prototipai. Šventosios Romos imperijos atsiradimą jau aptarėme; pabrėžtina jos kaimiškoji genezė, kai solidarumo pagrindas buvo santykis su žeme. Kai susiformavo rinkos santykiai, nuosavybė buvo paleista į apyvartą pinigų pavidalu, o susvetimėję baudžiauninkai migravo į besikuriančius miestus, tik tada susidarė miesto bendruomenė („prekybininkai"), galėjusi mesti iššūkį kaimo politinei feodalinių lordų („karių") hegemonijai. Šį kontrastą atspindi ir atitinkamos jų religijos. Įžanginiame knygos *Mohammedanism* skyriuje H. A. R. Gibbas nuvainikuoja „seną legendą, kad islamas atsirado dykumoje"; islamas buvo miesto religija[98]. Teisės kodekso, kurį aiškindavo religinė biurokratija (ulemai) ir karių moralės (sustiprėdavusios džihado metu) svarba atspindėjo karinį ir administracinį pirmųjų įtvirtintų miestų pobūdį. Krikščionybė, priešingai, prasidėjo kaip pacifistinė „paslapties religija", kaip reakcija į civilinę ir karinę romėnų mašiną. Jos pradinės dorybės – tikėjimas, viltis ir mielaširdystė – išliko nepakitusios augustiniškoje tradicijoje.

Pažvelgę į pirmuosius „protestantų" judėjimus, kilusius šiose religijose, mes vėl kaip veidrodyje matome priešingus vaizdus. *Sufijų* judėjimas buvo tolimas miestų aristokratijos elitui ir plito imperijos ir Mažosios Azijos kaimiškuose vakaruose ir centrinėse stepėse. Didžiausias jo ideologas al Gazalis, kitaip negu Tomas Akvinietis, naudojosi Aristotelio logika ne tam, kad racionalizuotų dieviškąją teisę, bet tam, kad paneigtų logikos kaip kelio į tiesą vertę. Vienas iš padarinių buvo tas, kad islamo teisė tapo emocingesnė ir labiau suasmeninta, taigi mažiau priimtinesnė rašytinei *civilinei* teisei. Ši nepaprastai mistinė islamo srovė turėjo daug sekėjų tarp kaimo ir klajoklių „prastuolių". Tačiau krikščioniškajame pasaulyje šio laikotarpio prozelitų judėjimas – keliaujantys dominikonų ir pranciškonų vienuoliai – telkėsi miestuose ir rinkosi aprangą ir stilių, atitikusį pagrindinę jų auditoriją, susvetimėjusią migruojančią darbininkiją. Savo debatuose jie paprastai naudojosi Aristotelio logika, romėnų retorika ir prigimtine teise (Tomas buvo vienas iš garsesnių dominikonų vienuolių)[99].

Visa tai leidžia padaryti keletą apibendrinimų apie protodiplomatiją religinio susvetimėjimo pasienyje. Pirma, ankstyviausiais Šventosios Romos imperijos ir Abasidų imperijos santykių tarpsniais stiprus vidinis religinis, politinis ir ekonominis solidarumas atitiko stiprią išorinę baimę ir susvetimėjimą. Antidiplomatija šventųjų karų ir džihadų pavidalu vyravo – išskyrus nurodytus atvejus – iki krikščioniškojo pasaulio suirimo. Ironiška tai, kad tik Vakarams persitvarkius į pasaulietinių valstybių sistemą (1648 m. Vestfalijos taika), jie įstengė pasiekti pirmą lemiamą pergalę prieš turkus ir priversti juos derėtis (1699 m. Karlovicų taika)[100]. Antra, popiežiaus valdžiai praradus teisę tarpininkauti susvetimėjusiems feodalų („karių") ir prekybos („pirklių") santykiams bei santykiams tarp Dievo ir tautinių monarchijų, prigimtinė teisė buvo vis tvirtesnis intelektualinis vidinio tarpininkavimo pagrindas. Trečia, riboti prekybos santykiai ir nepriešiški kontaktai su islamu buvo plėtojami kaip tik tada, kai Vakaruose buvo skleidžiamos prigimtinės teisės įtvirtintos privilegijos ir įpareigojimai. Ketvirta, skaldantis abiem siuzereninėms valstybių sistemoms (dėl skirtingų priežasčių), galiausiai susiklostė palankios sąlygos *Vakarams* plėtoti protodiplomatinius santykius, grindžiamus prigimtine teise ir prekyba. Tačiau nevienodas Rytų ir Vakarų išsivystymo lygis neleido užsimegzti jokiems tikrai *abipusiškiems* santykiams.

Tai, ką atspindėjo „primityvi" Osmanų prigimtis, buvo ekonominis ir religinis atsilikimas nuo Vakarų. Kadangi Osmanų miestai buvo daugiau vartojimo negu gamybos centrai, o feodalinė sistema, kuri pakartotinai perdirbdavo savo sukurtą perteklių, buvo uždara, tai tarp krikščioniškojo pasaulio ir islamo negalėjo plėtotis jokie platūs ir ilgalaikiai prekybiniai mainai, grindžiami abipusiais poreikiais. Tačiau atsilikimas nebūtinai reiškia silpnumą. Prekyba tarp miestų Vakaruose skatino prekinę gamybą ir kartu kūrė naują socialinės galios šaltinį, o beveik nuolat Osmanų valdovų kariaujami karai įtvirtino vergijos sistemą su grėsminga karine galia – ypač pažymėtini garsieji janyčarai, „naujieji kariai", kurie turėjo tam tikrų privilegijų, tačiau teisiškai buvo laikomi vergais. Tą patį galima pasakyti ir apie religinį atsilikimą. Nors sufijų judėjimas mistifikavo Koraną, jo didžiulis emocinis patrauklumas padėjo islamui išplisti daugiau negu dvigubai didesnėje už Abasidų imperiją teritorijoje. Kaip tik dėl šių priežasčių Osmanai buvo laikomi „nepalyginti galingesniais ir pavojingesniais Vakarų krikščioniškajam pasauliui", ir tarp jų vyravo antidiplomatiniai santykiai[101].

Prigimtinė teisė dar labiau paveikė susvetimėjusių santykių tvarkymą, kai jos viešpatavimas ispanų *conquistadores* dėka, o neretai ir be jų pagalbos, išsiplėtė Vakarų kryptimi. Daugiausia čia nusipelnė ispanų scholastas Victoria, kuris šiuos užkariavimus laikė išmėginimu, kiek prigimtinė teisė gali būti pritaikoma prie besiplečiančios Vakarų visuomenės. Kaip Tomas pripažino pagonių prigimtinę teisę vienytis ir sukurti teisėtą valdžią, taip ir Victoria tikėjo ir parašė *Relectio de Indis* (1532), kad kiti patikėtų, jog čiabuviai „be abejonės, buvo tinkamai valdomi tiek viešuose, tiek ir privačiuose reikaluose, visai kaip krikščionys"[102]. Be to, remdamasis romėnų *jus inter gentes*, kad įrodytų civilizacijos vertybių universalumą, jis dar labiau prigimtinę teisę atskyrė nuo teologijos ir beveik atgyvenusios kanonų teisės. Taip iš popiežiaus valdžios galių telieka neįkūnyta dieviškoji apvaizda, veikianti per prigimtinę teisę. Victoria veikale nėra vietos šventiesiems karams. „Būtų keista, – teigia jis, – jeigu popiežius, kuris negali kurti įstatymų netikintiesiems, juos teistų ir baustų"[103].

Vienintelė teisė viešpatauti, kurią Victoria suteikia ispanams, yra *savanoriško* pasirinkimo teisė; santykių tarp svetimų kultūrų pobūdį nulems sutikimas, pagrįstas protu ir patvirtintas gyventojų. Užuomina apie tautų teisę, t. y. jų prisiimtas teises ir pareigas, rodo *merkantilinį* turinį. Į ispanų pareigą elgtis broliškai indėnai privalo atsakyti įsipareigojimu leisti jiems judėti – ir laisvai įgyti: „Kadangi daiktus, kurie niekam nepriklauso, pagal tautų teisę įgyja pirmasis, kuris juos pasisavino, vadinasi, jeigu žemėje būtų aukso ar jūroje perlų, ar upėje dar ko nors, kas nėra pasisavinta pagal tautų teisę, tai visa tai atiteks pirmam juos pasisavinusiam lygiai taip, kaip daro žuvys jūroje"[104].

Nepripažinti ispanams šios teisės reiškia daryti jiems bloga augustiniškąja prasme, todėl jėgos naudojimas yra pateisinamas. Panašiais principais grindžiama ir neliečiamybės teisė; kadangi ispanai yra krikščioniškų tautų pasiuntiniai Naujajame Pasaulyje, tai indėnai privalo juos laisvai praleisti ir draugiškai juos išklausyti. Išryškėja gana savanaudiškas ryšys tarp prigimtinių teisių ir krikščioniškų pareigų, kai Victoria teigia, jog ši teisė pagrįsta „brolišku baudimu, kurio, kaip ir broliškos meilės, reikalauja prigimties įstatymas"[105].

Nors ir negalėdami sustabdyti vietinių gyventojų genocido Centrinėje Amerikoje, Victoria, Bartholomé de Las Casas ir daugelis vėliau rašiusiųjų apie prigimtinę teisę prisidėjo prie protodiplomatinių santykių išlaisvinimo nuo be išimties krikščioniško tarpininkavimo. Pritardami daugeliui Augustino universalistinių prielaidų, jie praplėtė jas ir pakeitė kai kuriuos, jas transcenduoti leidžiančius galios ritualus, kad šios prielaidos tiktų tiek tikintiesiems, tiek ir pagonims; taip buvo išplėsta tarptautinė bendruomenė. Victoria darbuose matome, kad susvetimėjusių santykių tarpininkavimą, be prigimtinės ir krikščioniškosios teisės, lygiai taip pat lemia ir ekonominiai interesai. Merkantilizmo, tuo metu vyravusios mainų formos, vienpusiškumas atsispindi daugelyje jo argumentų. Tai skatina kelti ginčytiną teiginį, kad Victoria ir kiti, prigimtinės teisės teorijomis maskuojantys prievartą, buvo tik imperinės intervencijos, turto užgrobimo ir beveik visiško indėnų išnaikinimo apologetai. Aš palieku kitiems, turintiems tvirtesnį epistemologinį pagrindą, *spręsti* šį klausimą; man *atrodo,* kad šio teiginio teisingumas ar klaidingumas priklauso nuo to, ar taip teigiantis siekia tiesos, ar galbūt tik maskuoja, kaip kad daro Victoria, galios troškimą. Mūsų tyrimui yra svarbiau tai, kaip pamokos, kurias Victoria gavo, kai ispanai užkariavo indėnus, buvo internalizuotos ir padėjo plėtoti Vakarų diplomatinę kultūrą.

PROTODIPLOMATIJA:
NUO AUGUSTINO IKI MACHIAVELLI'O

Nors ir reikšmingą įtaką protodiplomatijai padarė apie prigimtinę teisę rašiusieji Iberijos pusiasalio autoriai, visų jų padaryta įtaka neprilygsta tai, kurią Italijos pusiasalio sąlygoms padarė Machiavelli'o raštai. Būtent lakios Machiavelli'o teorijos išsprogdino mitinės krikščionių vienybės liekanas ir atvėrė kelią valstybių interesais grindžiamos diplomatijos sistemai. Friedrichas Meinecke savo darbe *Machiavellism* vaizdžiai apibūdina jo poveikį Europai:

> Machiavelli'o teorija buvo kalavijas, įsmeigtas į Vakarų pasaulio politikos kūną ir privertęs ją klykti ir baisėtis. Kitaip ir negalėjo būti – juk ne tik buvo rimtai pažeistas tyras moralinis jausmas, bet ir iškilo mirtina grėsmė visų bažnyčių ir sektų krikščioniškoms pažiūroms, taigi tvirčiausiems saitams, siejantiems žmones ir tautas, aukščiausiai dvasinei jėgai, kuri juos valdė[106].

Tai buvo *raison d'état* teorija. Pati idėja egzistavo jau antikoje nuo Trasimacho (teisingumas yra viskas, kas pravartu stipriausiai šaliai) ir Tukidido (interesų tapatumas yra tvirčiausias valstybių saitas) iki Cicerono (valstybės nauda yra svarbiau už moralę), tačiau ji buvo subrandinta tik Machiavelli'o darbuose, kurie buvo reakcija į ypatingas, turint omenyje jos klasikinį palikimą, Italijos sąlygas. Penkioliktame amžiuje ir šešiolikto amžiaus pradžioje Italija buvo palyginti lygių miestų-valstybių pentarchija, kuri daugeliu atžvilgių buvo Europos valstybių sistemos pirmtakė. Bendravimas su Rytais davė pajamų, antikos idėjų ir naują sekuliarizuotą sąmonę; trumpai tariant, Renesanso pagrindus. Unikalios geopolitinės sąlygos pavertė pusiasalį naujos diplomatijos formos, grindžiamos nuolatinėmis atstovybėmis, kūriniu ir šią formą kuriančiu veiksniu. Šioje raidoje didelį – būtiną ir pakankamą – vaidmenį suvaidino *raison d'état* kaip valstybės „protas", leidžiantis jai objektyviai suprasti savo aplinką. Jis buvo būtinas, nes tiesioginė popiežiaus valdžios žlugimo ir stiprių monarchų sukelto pažeminimo (pasitraukimas į Avinjoną, Prancūzijos karalius Pilypas Gražusis pagrobė Bonaventūrą ir kt.) patirtis ir po to prasidėjusi anarchija išardė antgamtinius ir natūralius (feodalinės santvarkos požiūriu) ryšius. *Raison d'état* pakako, nes jis tarnavo vienai išliekančiai vertybei, kuri tebebuvo bendra visiems miestams-valstybėms – tai išgyventi palaikant ir didinant valdovo galią. Meinecke aiškiai parodo, kaip šiomis aplinkybėmis buvo glaudžiai susijusios *raison d'état* ir diplomatijos ištakos:

> Būtent diplomatas, atsiunčiantis savo pranešimus, buvo pripažintas valstybių interesų žinovu, ... jis pasijuto priverstas bet kuriuo metu įvertinti ir susieti įvykius, planus bei galimybes. Taigi ši nauja doktrina atsirado kartu su šiuolaikine diplomatija – tai įvyko klasikiniu Machiavelli'o laikotarpiu[107].

Tad faktiškai diplomatija įkūnijo *raison d'état*. Popiežiaus valdžios susilpnėjimas atitolino pradinius augustiniškuosius idealus, kurie leido tarpininkauti susvetimėjusiems subjektams. Prarasdama prerogatyvą palaikyti šiuos tarpininkavimo santykius, ji prarado ir *priemones*. *Raison d'état*, kaip „valstybės tikslas ir priemonė siekiant jos egzistencijos viršūnės", tiko šiai tuštumai užpildyti[108]. Tačiau tai galų gale tik idėja, o vakuumui užpildyti reikia turinio. Tik idėjos materializavimas – nuolatinė diplomatija – garantavo jos išlikimą ir sklidimą. Kitu atveju Machiavelli galbūt būtų prisimenamas kaip įžymus „antiaugustinietis" (arba „antidantininkas"); o iš tiesų Gentillet (*Contre Niccolò Machiaval Florentin*, 1576), Campanella ir Frydrichas Didysis (*Antimachiavell*, 1739) bei kiti didieji tarptautinės politikos teoretikai buvo klasifikuojami pagal jų priešiškumą Machiavelli'o teorijai.

Tačiau, makiavelizmui plintant į šiaurę, ten, kur būta popiežiaus legatų sistemos liekanų, šio nuolatinio tarpininkavimo negalime traktuoti esant kuo nors daugiau negu tik protodiplomatija. Reikia prisiminti, kad Machiavelli suformulavo *raison d'état* idėją (nors jis iš tikrųjų niekuomet nevartojo šio termino) tam, kad parodytų italams, kaip jie galėtų susivienyti ir nugalėti prancūzus bei ispanus – diplomatija (tai yra *Valdovo telos*, ir tai aiškiai rodo paskutinis skyrius „Raginimas išvaduoti Italiją nuo barbarų") ir karu (tai išsamiai išdėstyta *Karo mene* ir *Samprotavimuose apie Liviją*). Šiose analizėse pateikiamas ypatingo politinio susvetimėjimo ir anarchijos, o kartu ir didžiulio kultūrinio panašumo vaizdas. Protodiplomatija vis dėlto tebebuvo karo švelninimas ar net jo pratęsimas kitomis priemonėmis. Kai kuriais atžvilgiais ji priminė vienpusišką antidiplomatiją, siejusią krikščioniškąjį pasaulį su islamu, bet protodiplomatija, ieškodama pigesnių už karą būdų siekti valstybės tikslų, jau galėjo remtis „mokslinėmis", o ne transcendentinėmis vertybėmis. Tačiau Europoje už Alpių, kur susisiekimas buvo daug sudėtingesnis, karai daug brangesni, ekonominiai ir politiniai santykiai nevienodai išplėtoti ir kur dėl menkesnio Romos pažinimo buvo mažiau paniekos universalioms vertybėms, Machiavelli'o protodiplomatijos paradigmos nepakako tarpininkauti besikuriančios valstybių sistemos santykiams. Kad įsitvirtintų diplomatija, reikėjo kurti naujas galios ir teisės strategijas.

6

DIPLOMATIJA

> Kai popiežiaus nuncijus lankosi pas karalių, jis vilki viršutinį drabužį, vadinamą *Rochet*, o po juo – mažą apsiaustą, kuris reiškia nuolankumą, tačiau eidamas pas princus jis jo nedėvi; Venecijos Amb-Justiniani labai įsižeidė, kai nuncijus per vizitą pas jį nevilkėjo mažo apsiausto.
>
> *Anoniminis traktatas apie diplomatų praktiką.* Apie 1697 m.

> Yra žmonių, kurie iš pažiūros gyvena visai kitaip ir todėl yra svetimi ir nesuprantami. Tačiau mes įžvelgiame svarbiausias jų nuostatas, kurios leidžia mums įsivaizduoti save kaip žmones, gyvenančius visiškai kitokioje visuomenėje ir todėl visiškai kitokius negu mes. Kitaip tariant, atskleisdami tą tarpusavio priklausomybę, kuri yra apraizgiusi žmones, mes galime juos atpažinti, o be to, visi kontaktai tarp žmonių – netgi tarp tyrinėtojo ir jo objekto, tarp gyvųjų ir mirusiųjų – turi kažką barbariška iš tų ankstesnių, žiauresnių žmogaus raidos tarpsnių, kai kitų visuomenių žmonės buvo laikomi svetimomis būtybėmis ir kartais net ne žmonėmis.
>
> Norbert Elias, *Rūmų visuomenė*

SISTEMŲ APIBRĖŽIMAS

Apžvelgiau medijuojamų tarpusavio santykių raidą nuo Augustino iki Machiavelli'o paradigmų. Trumpai tariant, augustiniškoji mediacija buvo vienpusė, atspindinti vidinį mitinės vienybės susvetimėjimą atomizuotai tikrovei ir ypač išorinį radikalų vienos mitinės vienybės (krikščioniškojo pasaulio) susvetimėjimą kitai (islamui). Makiaveliškoji mediacija taip pat buvo vienpusė, tačiau ji atitiko didžiulę anarchiją ir miestų-valstybių susvetimėjimą hegemoninėms imperijoms. Mano nuomone, daugeliu atžvilgių pati prigimtinės teisės tradicija buvo tarpininkavimas tarp augustiniškojo centro ir makiaveliškosios periferijos, o tai lėmė lengvesnę abiejų paradigmų tarpusavio sąveiką ir savo ruožtu – istorinį vėlyvosios protodiplomatijos skverbimąsi į Europą už Alpių. Šiame skyriuje aš darau prielaidą, kad šiuolaikinių valstybių ir diplomatinių sistemų iškilimas buvo būtinas atsakas į valstybių *tarpusa-*

vio susvetimėjimą po to, kai žlugo viduramžių *Christianitas*, ir kad abiejų sistemų suinstitucinimas buvo susijęs su tarptautinės teisės ir palyginti subalansuotos galios politikos raida.

Šiuolaikinės diplomatinės sistemos formavimasis ir valstybių sistemos raida nebuvo visai tapatūs procesai nei chronologiškai ir geografiškai, nei priežasties-pasekmės ryšio prasme. Norėdami tarpusavyje susijusius jų plėtros aspektus atskirti nuo atsitiktinumų ir sąlygiškumų, turime mėginti kaip nors apskritai apibrėžti šiuos terminus.

Šiuolaikinės diplomatinės sistemos pradžia buvo ne 1455 m., kai Francesco Sforza, Milano kunigaikštis, pasiuntė Nicodemą de Pontremoli į Genują, kad šis įkurtų pirmą žinomą nuolatinę diplomatinę misiją[1]. Nesusiformavo ji ir tada, kai po kelerių metų nuolatinės pasiuntinybės buvo įsteigtos Londone, Paryžiuje ir prie Karolio V rūmų. Kaip jau sakiau, diplomatinę sistemą apibrėžia ne pati struktūra, o tie konfliktiški santykiai, kurie ją palaiko, stiprina ir kartais keičia. O kadangi dabar mus domina naujos sistemos atsiradimas, susijęs su vidiniais sistemos konfliktais ir konfliktais tarp sistemos ir jos pirmtakės, protodiplomatijos, pirmiausia nustatysime, kokios krizės padarė šiuos antagonistinius santykius matomus – ir apibrėžiamus. Šiuo požiūriu krizė – tai diachroniškas įvykis, arba, kalbant suprantamiau, „takoskyra", kuri leidžia mums nustatyti lemiamus diplomatijos raidos *momentus* nepaneigiant netolygaus jos *ritmo*. Genealogija vengia tendencingos praktikos priskirti valstybių ar diplomatijos sistemai „nekaltą prasidėjimą". Martinas Wightas pateikia gana svarų įspėjimą dėl tokios praktikos (nors jis ne visuomet jo paiso) savo plačiai nuskambėjusioje apybraižoje apie valstybių sistemos kilmę:

> Jei tariama, kad valstybių sistema atsirado po 1648 m., o ne po 1494 m., tai ji įgauna kitokį aspektą. Sekuliarizuota politika, *raison d'état*, arba nacionalinis interesas, ir sudėtinga galios pusiausvyra tampa norma, o Prancūzijos revoliucijos laikotarpio ir dvidešimto amžiaus ideologinė kova – nukrypimu. Jei pradedame nuo 1494 m., tai nors Machiavelli ir parašo įžangą šiai istorijai, netrukus prasideda toks jos tarpsnis, kurio jis nei numatė, nei pajėgė suprasti, ir matome, kaip valstybių sistemą formuoja keturias kartas trukusio doktrinų konflikto ir dvipolės galios pusiausvyros įtampa[2].

Tai, ką Wightas vadina „istoriografiniu troškimu įtvirtinti tęstinumą", yra įprasta kliūtis aiškiai diplomatijos teorijai sukurti. Genealogijos tikslas nėra tiesiog įrodyti, kad diplomatija – tai daugiapolės galios pusiausvyros rezultatas, arba netiesiogiai įpiršti nuomonę, jog „doktrinų konflikto" šaltojo karo versija yra nenormalus diplomatijos istorijos epizodas. Ji veikiau bando atkurti ignoruotą (kas nors galbūt pasakytų – neteisėtą) diplomatijos kilmę – diplomatijos, kurią istorikai kaip pamestinukę paliko prie diplomatijos teoretikų durų slenksčio, o šie ėmėsi tyrimo tik išgirdę garsų riksmą, tokį kaip *De jure belli ac pacis*. Šalindami šias kliūtis, tik trumpai apžvelgsime tradicinius požiūrius į diplomatijos ir valstybių sistemos pradžią – juk klasikai daugiausia domisi, kaip paplito romėnų teisė bei praktika Renesanso laikotarpiu, – kad daugiau vietos galėtume skirti tiems autoriams, kurie nedažnai patenka į diplomatijos teorijos panteoną, tačiau siūlo alternatyvius būdus, kaip tirti nutrūkstantį diplomatijos raidos kelią. Tad pirmiausia aptarsime konfliktus, iš esmės lėmusius diplomatijos būtinybę, ir po to antrą svarbų veiksnį – bendradarbiavimą, padariusį ją galimą[3].

Turėtume prisiminti du jau minėtus veiksnius: *Oxford English Dictionary* pateiktą etimologinį įrodymą, jog žodžiai *diplomatija* ir *mediacija* įgijo dabartines reikšmes septynioliktame ir aštuonioliktame amžiais, ir tai, kad nauja žodžių vartosena nebūtinai ženklina naujų reiškinių atsiradimą. Tačiau ji rodo kritinį diplomatijos istorijos momentą, kai puolama tradicinė diplomatijos praktika ir jos aiškinimai. Tad diplomatija sulaukia ir ontologinės, ir etimologinės pilnametystės tada, kai dar trapiai jos egzistencijai iškyla pirma rimta grėsmė – Prancūzijos revoliucija. Rašydamas apie šio laikotarpio Prancūzijos politiką, Edmundas Burke'as atskleidžia modernią diplomatijos, kaip būdo tvarkyti tarptautinius santykius, reikšmę. Tai jis darė tuo metu, kai tokie revoliucionieriai kaip Mirabeau ir Ducheras skelbė „tradicinės" diplomatijos pabaigą ir „nouvelle diplomatique" pradžią[4]. Panašiai ir valstybių sistemos idėja nebuvo iki galo išanalizuota arba visiškai pripažinta tol, kol Napoleonas nesukėlė didelio pavojaus jos egzistavimui. Pasak Hegelio, sistema, prieš įgydama tapatybę, turi stoti akistaton su savo priešingybe ir diskurso keliu būti paversta tikrove. Šis dialektiškumas nėra ignoruojamas svariausioje šia tema parašytoje knygoje – A. H. L. Heereno *Europos ir jos kolonijų politinės sistemos istorijos vadovas*. Pirmojo 1809 m. leidimo pratarmėje rašoma: „Autorius, ėmęsis išsamios Europos valstybių sistemos istorijos, tapo svarbiausių jos elementų žlugimo liudininku... Jos istorija faktiškai buvo parašyta ant jos griuvėsių"[5].

Diplomatijos genealogijos tikslas – taip pat stengtis nustatyti tuos momentus, kai jėgų santykiai virsta priešingais, o terminai perimami tam, kad būtų nukreipti prieš jų ankstesnius vartotojus. Vienas toks momentas, kurį aprašo Wightas, susiklosto konciliarinio judėjimo pabaigoje: 1454 m., vieneri metai po Konstantinopolio žlugimo, metai, kai prasidėjo Italijos sutarimas (Lodžio taika), ir vieneri metai prieš paskiriant pirmą nuolatinį ambasadorių[6]. Tai buvo popiežiaus Mikalojaus V sušauktas ir gegužės mėn. imperatoriaus Frydricho III organizuotas Rėgensburgo suvažiavimas, skirtas sutelkti visą krikščioniškąjį pasaulį galutiniam kryžiaus žygiui prieš turkus. Mikalojus buvo pasiekęs tam tikrą, tegul ir trumpą sėkmę tarpininkaudamas Milano įpėdinystės kare (1452–1454), kai pirmą kartą neutralioje vietoje surinko oficialius reziduojančius pagrindinių šio karo dalyvių pasiuntinius. Tačiau šį kartą krikščioniškajame pasaulyje nedaug kas atsiliepė į raginimą; iš pagrindinių valstybių atvyko tik Burgundijos Pilypas; netgi Frydrichas III rado priežastį neatvykti. Vis dėlto buvo sudarytas bendras veiksmų planas, o kitas susitikimas paskirtas rugsėjo mėn. Tas planas ir pats kryžiaus žygis buvo tokie pat mitiniai, kokia tuo metu buvo krikščioniškojo pasaulio vienybė. Juos sužlugdė iš tiesų egzistavusi anarchiška valstybių bendrija, kurios narės labiau domėjosi viena kitos pasaulietiniais reikalais, negu nerimavo – ar jautė grėsmę – dėl „nesukalbamo turko". Martinas Wightas pateikia ištrauką iš laiško, kurį imperijos delegatas iš suvažiavimo pasiuntė draugui į Italiją. Ši ištrauka atskleidžia, kodėl suvažiavimas nepavyko, ir, o tai svarbiau, atspindi nuotaikas, būdingas kritiškais momentais, kai viena sistema žlunga, o kitos dar nėra:

> Kokią matote ateitį? Aš norėčiau likti ramus. Netgi norėčiau, kad mano nuomonė būtų visiškai klaidinga ir tapčiau netikru pranašu. Vis dėlto išdėstysiu savo blogas nuojautas. Aš *nesitikiu* to, ko *norėčiau*. Negaliu prisiversti ir geriau vertinti padėtį. Jūs klausiate – kodėl? Atsakau: kodėl turėčiau puoselėti rožines viltis? Krikščioniškasis pasaulis neturi vadovo, kuriam visi norėtų paklusti. Nei popiežius, nei imperatorius nesulaukia to, kas jiems dera. Nėra nei pagarbos, nei paklusnumo. Popiežius ir imperatorius mums tėra tarsi pasakojimo vardai ar paveikslo figūros. Kiekviena valstybė turi savo karalių. Valdovų yra tiek pat, kiek ir karališkųjų giminių... Kaip įtikinti tiek krikščioniškojo pasaulio vadovų imtis ginklo? Tarkime, kad visi šie karaliai kartu susiruošia į karą. Kaip reikės organizuoti vadovavimą? Kokia tvarka bus šioje armijoje?.. Kas su-

pras skirtingas kalbas ir suderins skirtingus papročius? Kas sutaikys anglus su prancūzais, Genują su Neapoliu, vokiečius su čekais ir vengrais ... Visur – vien problemos[7].

Toms „problemoms" išspręsti reikėjo naujos mediacijos. Ji negalėjo būti augustiniškoji, kai siekiama suvienyti krikščioniškąjį pasaulį, asimiliuoti arba sunaikinti susvetimėjusį periferinį priešą; nebuvo „nei nuolankumo, nei paklusnumo", palaikančių tokiu atveju reikiamą autoritetą. Tai negalėjo būti ir makiaveliškoji mediacija, grindžiama dėl anarchijos ar hegemonijos nepaprastai susvetimėjusių santykių derinimu; išaugus „karališkoms" galioms, pripažįstančioms *tik* jėgą, šitą mediaciją buvo galima pernelyg lengvai – ir šiurkščiai – sumenkinti. Mano nuomone, reikiamas sprendimas buvo tarpininkavimas derinant santykius tarp valstybių, kurios *abipusiškai* susvetimėjusios mitinei ir pasaulietinei vienybei, tačiau kurias vis dar subtiliai sieja iš tos pačios vienybės perimtos integralios vertybės ir įpročiai. Trumpai sakant, „naujoji" diplomatija turėjo būti tarpininkavimas abipusiškai susvetimėjusių valstybių santykiams[8]. Kartu turėjo rastis diplomatinė kultūra, atliekanti dvi tarpusavy susijusios integracijos funkcijas: pirmoji būtų skatinusi vidaus bendravimą; antroji per simbolines norminančias vertybes būtų nuosekliai mažinusi skirtumus (arba taikiusi juos išorei – taip galima būtų aiškinti nacionalizmo ir imperializmo istoriją).

Tačiau tik tada, kai diplomatija drauge su suvereniomis valstybėmis tapo sistema, ji perėjo iš pradinės ir partikuliarinės raidos pakopos į dabartinę ir visuotinę. Tačiau čia reikėtų atsakyti į klausimą: kaip apibrėžti valstybių sistemą ir jos santykį su diplomatija? Nuo tada, kai Pufendorfas 1675 m. savo traktate *De systematibus civitatum* pavartojo šį terminą apibūdindamas „keletą valstybių, kurios tiek susijusios, kad atrodo kaip vienas kūnas, bet jo dalys yra suverenios"[9], skrupulingi autoriai susidomėjo valstybių sistemos apibrėžimo problematika[10]. Užuot vėl leidęsis į popierinius mūšius dėl jos teorinės, teritorinės ir diachroninės kilmės, aiškindamas tarpusavyje susijusį valstybių sistemos ir diplomatijos atsiradimą, aš sujungsiu tas sudedamąsias apibrėžimų dalis, kurias dauguma autorių laiko esminėmis, ir pasiūlysiu savą apibrėžimą, laisvai adaptuotą pagal susvetimėjimo teorijas[11].

Akivaizdu, kad pirmoji sąlyga yra ta, jog tai būtų dvi arba daugiau gretimų valstybių. Antra, valstybė turi būti suverenus politinis vienetas, t. y. turėtų aukščiausią vidaus valdžią ir galėtų savarankiškai veikti išorėje[12]. Trečia, reikia šiek tiek bendrų vertybių ir interesų. Ir galiausiai tam, kad visos sąlygos sudarytų sistemą, turi išryškėti ir tam tikras sąveikos modelis. A. H. L. Heerenas pabrėžė visus šiuos veiksnius, tiksliai apibūdindamas tą valstybių sistemą, kurią, jo nuomone, Napoleonas nepataisomai sugriovė: „... kelių gretimų valstybių, panašių savo papročiais, religija bei visuomenine santvarka, sąjunga, susidariusi dėl abipusiškų interesų"[13].

VALSTYBIŲ IR SISTEMŲ SUSVETIMĖJIMAS

Pirmiausia išnagrinėsime, kaip ir kodėl suverenios valstybės, kurdamos tarpusavio bendriją, balansavo tarp konflikto ir bendradarbiavimo.

Mano nuomone, susvetimėjimas nepakankamai įvertintas kaip padedantis suprasti sisteminius konfliktus, kurie buvo diplomatijos iškilimo sąlyga. Įvade aš apibūdinau šešias mediacijos paradigmas, būdingas teorinei ir istorinei susvetimėjimo kaitai. Dvi iš jų jau išnagrinėjome. Tai mitodiplomatija ir protodiplomatija – vienpusiški, iš centro į periferiją nukreipti tarpininkavimai. Jos tarpininkavo susvetimėjimui svetimoms būtybėms, siuzerenams, arba būsenoms: Dievui, popiežiui, turkams, anarchijai ar hegemonijai. Diplomatija, priešingai, plėtojasi kaip tarpininkavimas valstybių *tarpusavio* susvetimėjimui. Kitaip tariant, valstybės *vienos kitas* laiko svetimomis, ir tai išreiškia jų tarpusavio santykio orientacija, kuri gali keistis nuo abejingumo iki priešiškumo, – tai priklauso nuo to, ar jos viena kitą pažįsta ar ne, ar jų elgesys nuspėjamas, ar ne ir nuo kitų galios veiksnių[14]. Tačiau diplomatija suponuoja savitarpio orientacijų *sistemą*.

Kaip atsiranda diplomatinė ir valstybių sistemos? Aš siūlau dalinį atsakymą, kurį gali duoti susvetimėjimo teorija: jos susikūrė iš valstybių abipusio susvetimėjimo savo pradinio solidarumo atstovams (religinei ir politinei siuzereninės valstybės sistemoms) ir nuolatinių kovų dėl galios, dėl kurių susvetimėjo valstybių santykiai. Šios kovos dėl galios pobūdis ir tikslai bus analizuojami, kai nagrinėsime Šventosios Romos imperijos ir popiežiaus valstybės – jas jau aptarinėjome kaip siuzereninės valstybės sistemas, kai viena valdžia hierarchiškai valdo jai subordinuotas valstybes, – transformacijas į formaliai lygių ir nepriklausomų valstybių grupę. Jų susvetimėjimas šioms sistemoms ir naujų sekuliarizuotų galios santykių susiklostymas reiškė, kad reikėjo naujo tarpininkavimo, arba *„mediacijos medijavimo"*. Ši Marxo perimta iš Hegelio frazė reiškia dialektinį procesą, kai suyra atgyvenęs tarpininkavimas, o iš jo liekanų kyla būtinybė ir priemonės kurti naują tarpininkavimą. Kaip jis veikia šiuo kritišku diplomatijos istorijos momentu, aiškėja iš Maurice'o Keens-Soperio teiginio: „Popiežiaus valdžios nykimas – nuo krikščioniškojo pasaulio „tarptautinės vyriausybės" per tarpininkės, garantės ir stebėtojos vaidmenį iki nedidelės valstybės Italijoje padėties – yra atvirkščias pasaulietinių valstybių sistemos formavimosi vaizdas"[15]. Pasak klasikinio požiūrio, šie du procesai susiliejo Miunsterio suvažiavime, kai 1648 m. buvo suderėta Vestfalijos sutartis. Kaip tik ten popiežiaus valdžia paskutinį kartą suvaidino svarbų tarpininkės vaidmenį ir kaip tik šią sutartį popiežius bulėje *Zelo domus Dei* paskelbė nebegaliojančia[16]. Menkas šios bulės poveikis rodo valstybių atšalimą popiežiaus tarpininkavimui. Valstybėms tapus pagrindinėmis nacionalinių grupuočių tarpininkėmis, jos ėmė pripažinti „mediacijos medijavimo", arba, vienu žodžiu sakant, diplomatijos, reikalingumą ir galimybę.

Tad pirmiausia parodysiu, kaip diplomatijos atsiradimą lėmė trys tarpusavyje susiję konfliktai: pirma, bendras valstybių susvetimėjimas siuzereninės valstybės sistemai; antra, jų tarpusavio susvetimėjimas tiems kraštutinumams, kuriuos sukėlė siuzereninės valstybės sistemos žlugimas – ypatingai hegemonijai arba anarchijai; trečia, valstybių tarpusavio (ir bendras) susvetimėjimas, kai kiekvienos jų interesai priešinami visų kitų interesams. Aš atsižvelgiau į šiuos veiksnius plačiai apibrėždamas diplomatiją kaip tarpininkavimą savitarpiškai susvetimėjusiems valstybių santykiams. Toliau nagrinėsime, kaip veikė naujos solidarumą skatinančios jėgos, atsiradusios iš susvetimėjimo siuzereno valdžiai, ir jį ardančios jėgos, kurias sukūrė savų, atskirų interesų turinčios valstybės. Žinoma, susvetimėjimas centralizuotai popiežiaus valdžiai taip pat paskatino rastis tokių skaldančių jėgų kaip religiniai karai ir iškilti tokias anksčiau sukurtas sąjungas kaip Venecijos lyga (1495) ar Šventoji lyga (1511), kurios veikė sinergetiškai. Tačiau diplomatijos paradigma unikali, nes ji padeda valstybėms subalansuoti hegemonijos ir anarchijos jėgas. Kitaip tariant, diplomatija iškyla kaip kolektyvinė ir refleksyvi valstybių pagrindinės užduoties – išsaugoti save svetimoje aplinkoje – įkūnytoja. Tai paskata iškilti ir diplomatinei kultūrai, kuri svetimus religinius apribojimus pakeičia priimtinesniais *civilizuotais* savęs suvaržymais. Pakaktų pažvelgti į kylančių nacionalinių monarchų dvarų gyvenimą ir rastume įsigalėjusius šiuos internalizuotus socialinius suvaržymus. Ir nestebina tai, kad diplomatijos menas pirmiausia suklestėjo šalyje, kurios dvaro gyvenimas buvo geriausiai matomas, taigi, ir sistemingiausiai stebimas. Diplomatijos pamokos, kurias Liudvikas XIV perdavė savo įpėdiniui, be abejonės, pagrįstos patyrimu, įgytu bendraujant su Versalio bei užsienio dvariškiais: „Menas valdyti visiškai nėra sunkus ar nemalonus. Tereikia žinoti, kokios yra tikrosios visų Europos valdovų mintys, reikia žinoti viską, ką žmonės mėgina nuo mūsų nuslėpti, jų paslaptis ir akylai juos prižiūrėti"[17].

Pirmiausia atidžiau panagrinėsime, kuo apskritai skiriasi siuzereninė valstybės sistema ir valstybių sistema. Vidaus aspektu pirmuoju atveju atskirų žmonių ar valstybių bendravimui tarpininkauja sistema įpareigojimų ir privilegijų, kurias nustato svetimas valdovas. Ji būna vienašališka arba neorientuota į abipusiškumą. Išorės aspektu negali būti tarpininkavimo tarp dviejų siuzerenų, kai jie abu stengiasi būti viršesni ir nepripažįsta bendrų vertybių arba interesų. Iš tikrųjų siuzereno valdžiai būdinga įtvirtinti savo tapatumą projektuojant vidaus priešiškumus į kitą siuzerenitetą. Kaip tik nepripažinimo ir susvetimėjimo derinys skiria dviejų siuzerenų santykius nuo dviejų gretimų valstybių santykių; *tarp jų nėra abipusio susvetimėjimo buvusiam solidarumui*, kuris būtinas, kad galėtų rastis ryškūs ir atpažįstami tarpininkavimo požymiai. Norint nustatyti, ar tai yra atsitiktinė raida, ar pasikartojantis reiškinys, reikia išsamesnių istorinių tyrimų. Tačiau aš jau papasakojau, kaip prigimtinės teisės tradicija kėlė reikalavimą, kad krikščioniškos ir islamiškos siuzereninių valstybių sistemos abipusiai pripažintų viena kitą, tačiau susipainiojo, kadangi ji vis dėlto dar tebebuvo susijusi su teologija. Iš tiesų tik po 1856 m. Paryžiaus sutarties, kai Turkija buvo oficialiai priimta į vadinamąją „Europos sistemą", Alacho ir Dievo įkūnytą susvetimėjimą galutinai sutaikė įgyvendinama tarptautinė teisė ir galios pusiausvyros politika.

Prigimtinės teisės skleidimas pačiose šalyse buvo būtina *suverenių* valstybių tarpusavio susvetimėjimo sąlyga. Plintančios Marsilijaus ir Bartolo valdymo ir teisės teorijos buvo lemiamai svarbios valstybėms įtvirtinant savo nepriklausomybę nuo „aukštesniosios" valdžios. Taip pat reikėtų pažymėti, kad, pradedant Bartolu, daugelis prigimtinės teisės teoretikų rėmėsi romėnų *lex regia*, postuluodami liaudies suverenumą, kurio pagrindas – asmeninių galių perdavimas vienai viešajai valdžiai[18]. Tačiau nereikėtų skirti pernelyg daug vietos suverenumo teorijoms. Aš čia noriu pabrėžti koreliaciją tų jėgų, kurios paskatino tuo pačiu metu kurti ir suverenumo, ir diplomatinio tarpininkavimo teorijas. Pati ryškiausia to meto aplinkybė ta, kad tuo metu vyko partikuliarizmo ir universalizmo jėgų konfliktas, keliantis visuotinės anarchijos grėsmę. Šių aplinkybių kontekste ir turime vertinti klasikinių teorijų įtaką. Seniausios romėnų suverenumo idėjos kilo iš noro suteikti valdovui neribotas galias, kurios leistų jam atkurti imperija virstančios respublikos tvarką. Matydamas Prancūzijos pilietinių ir religinių karų chaosą, Bodinas tikėjosi, kad įmanoma žmogiškąją ir dieviškąją teisę sujungti ir paversti amžino ir vienvaldžio suvereno valdžia. Anksčiau minėtas Grocijaus nerimas dėl Trisdešimties metų karo paskatino jį sukurti suverenumo, kurį ribotų pozityvioji ir prigimtinė teisė, koncepciją[19]. O Hobbesas, kuris *Leviatane* pirmą kartą aptaria šiuolaikinį suverenumą, teigia jį parašęs apimtas „širdgėlos dėl savo šalies dabarties negandų": norint išvengti tironijos ir anarchijos keliamų pavojų, privalu žinoti, kad „visos teisės pažinimas priklauso nuo suverenios galios pažinimo"[20]. Šio žinomo galios ir pažinimo sąryšio kontekste ir tirsime, kaip suverenumo sąvoka ir kitos klasikinės teisės teorijos formavo galios perdavimo taisykles pirmiausia vidaus politikoje, o vėliau, gerokai mažesniu mastu – tarptautinėje politikoje.

Protestantų judėjimas, kuris buvo labai svarbus veiksnys, lėmęs atskirų valstybių suverenumo radimąsi, buvo ir reikšmingas veiksnys, lėmęs *lygių* valstybių savitarpio susvetimėjimą. Vėl galima prisiminti Marxo žodžius apie Lutherį: „Jis sugriovė tikėjimą autoritetu, nes atkūrė tikėjimo autoritetą"[21]. Toliau Marxas teigia, jog tai „jau buvo nebe tas atvejis, kai pasaulietis kovoja su *išorėje esančiu dvasininku,* bet atvejis, kai jis kovoja su *dvasininku* savo paties viduje, savo *dvasininkiška prigimtimi*"[22]. Ši ištrauka yra įtaigi sinekdocha, parodanti, kaip keičiasi susvetimėjimo vaizdas[23]. Individai ir gentys, kad taptų iš dalies saugūs ir apytikriai lygūs, iš pradžių atsižadėjo savo autonomijos mitinės esybės naudai, o dvasininkai, veikdami kaip šios esybės atstovai, perėmė jiems perduotas galias ir jomis naudojosi. Reformacija buvo, *inter alia,* protestas prieš *vienpusišką* tokio atstovavimo, arba *medijavimo,* pobūdį: dvasininkai buvo uzurpavę gautas galias savo pačių tikslams; šitai aiškiai ir tiesiogiai liudijo prekyba indulgencijomis. Kai individai atgavo savo „dvasininkišką prigimtį", lygybė prieš Dievą ir dvasininko valdžia perėjo naujoms tarpininkėms tarp žmogaus ir tikrovės (potencialios susiskaldžiusio krikščioniškojo pasaulio anarchijos) – pasaulietinėms ir teisiškai lygioms valstybėms. Tai tiesiogiai veikė besikuriančio diplomatinio korpuso sudėtį: valdovo suverenitetui vis labiau tolstant nuo siuzereninės popiežiaus valdžios, dvasininkai kaip pasiuntiniai tapo mažiau reikalingi. Žinoma, ne visi valdovai išsižadėjo katalikybės, o ir pati popiežiaus valdžia padėjo skleisti suverenitetą, nes ji rėmė pavienius karalius prieš imperatorių vykstant daugybei ginčų dėl investitūros. Tačiau karinė aklavietė, į kurią buvo patekta religinių karų metu, pakankamai materialiai patvirtino dvasinius ir politinius sulyginimo aktus, o po Augsburgo taikos (1555) šis sulyginimas buvo išreikštas principu *cujus regio – ejus religio*. Vis dėlto šitos vienos, tik vokiečių kunigaikštystėms pritaikytos sutarties nepakako, kad būtų išsivaduota iš religinių konfliktų, trukdžiusių plėtoti diplomatinę sistemą. To meto archyvuose apstu pasakojimų apie tokią užsienio pasiuntinių padėtį, kai vietos valdžia atsisakydavo gerbti *droit de chapelle*, suteikusią diplomatams privilegiją melstis pagal savo tikėjimą, kad ir kokia būtų juos priėmusios valstybės religija. Ankstyvuoju savo raidos tarpsniu diplomatija smarkiai stengėsi ginti ir plačiau įdiegti šią privilegiją, taip pat ir vos besirandančią *droit de quartier* teisę, kuri taip pat ne kartą buvo išbandyta krauju; garsiausias konfliktas, įvykęs tarp Liudviko XVI ambasadoriaus hercogo de Créqui ir popiežiaus, sukėlė karą ir baigėsi popiežių pažeminusia 1664 m. sutartimi[24].

Atidžiai peržiūrėjęs archyvus, radau naują šių abiejų privilegijų interpretaciją iš to laikotarpio, kai jos buvo kuriamos: *droit de chapelle* atrodo it teisė subanalinti santykius tarp valstybių, o *droit de quartier* – it teisė gyventi kupiname įvairiausių ligų miesto kvartale. Žinoma, abi šios privilegijos buvo svarbios šiuolaikinių diplomatinių imunitetų plėtrai. Tačiau pažvelgę į iš tiesų tipišką pavyzdį – dienoraštį, parašytą sero Williamo Trumbullo, kuris, prieš tapdamas valstybės sekretorium, ėjo Anglijos ambasadoriaus Prancūzijoje (1685–1686) ir Konstantinopolyje (1687–1691) pareigas, suprasime, kad didžiųjų tarptautinių perversmų metais rašytuose tekstuose vyravo sveikatos ir religijos dalykai. Pavyzdžiui, daugiausia įrašų Neimegeno derybų metu skirta religinėms ceremonijoms (Švedijos ambasadoriai ir pasiuntiniai, būdami tos pačios religijos, „tikriausiai nesukels jokių rūpesčių") ir savo bei kitų negalavimams papasakoti, pavyzdžiui, Prancūzijos ambasadorius „mirė ryte ... nuo gangrenos pilve"[25]. Kartais, kaip matyti iš 1689 m. balandžio 15 d. įrašo, problemų keldavo ne tik gyvenimas svetimoje aplinkoje, bet ir gamta: Trumbullas negalėjo miegoti dėl skrandžio skausmų („gavau šiek tiek džiovintų slyvų ir žibuoklių sirupo"), o jam pavykus pusvalandžiui numigti, buvo pakeltas iš lovos žemės drebėjimo. Po ilgo šios liūdnos padėties aprašymo Trumbullas pažymi: „Vakare iš p. Jacobo sužinojau, kad princas ir princesė *Oraniečiai* paskelbti Anglijos etc. *Karaliumi ir Karaliene*, todėl kapelionas p. Haley pakeitė savo maldas".

Mano nuomone, šios ištraukos ir kita archyvinė medžiaga rodo, kad kai kurie „trivialiausi" dalykai buvo lemiami – ir ignoruoti – diplomatinės praktikos formavimosi veiksniai. Visa tai pasakytina ir apie konfliktus, susijusius su *pirmenybės* klausimu. Šių laikų diplomatijos interpretatoriai gali palaikyti absurdu, kad Prancūzija ir Ispanija 1661 m. vos nepradėjo karo dėl to, kurios iš jų karieta turi važiuoti pirma per Švedijos ambasadoriaus atvykimo iškilmes[26]; arba, kad popiežiaus nuncijus tuo laikotarpiu turėjo pirma praleisti „princeses ..., nes jos yra damos", tačiau niekada neatsiuntė karietos ir į savo atvykimo ceremoniją nekvietė tų princų, kurie nepripažino jo pirmenybės[27]. Tad „nereikšmingi" galios *ritualai* ir *ceremonijos* lygiai taip pat daro įtaką diplomatijai, kaip ir „didieji" galios politikos įvykiai ar ryškūs poslinkiai tarptautinės teisės srityje.

Diplomatų kivirčai daugeliu aspektų atspindėjo Augsburgo, Vestfalijos (1648) ir Neimegeno (1677) „taikų", tam laikotarpiui būdingą sąmyšį. Šis sąmyšis negailestingai aiškiai parodė, kad kovos dėl valstybių lygybės ir suverenumo buvo ir anarchiškų jų tarpusavio santykių sudėtinė dalis. Religijai suskaldžius valstybes, jų maištas prieš religiją atvėrė kelią pasaulietiniam solidarumui plėtotis[28]. Tačiau tam, kad būtų suvaržyti *raisons des états*, nepakako nei abipusiško susvetimėjimo ankstesniajam mitiniam solidarumui, nei prigimtinės teisės. Reikėjo naujų pasaulietinių taisyklių, įkūnijančių pirmąjį iš šių veiksnių pozityviosios teisės aspektu ir normatyvines antrojo veiksnio prielaidas, kad atskiros susvetimėjusios valstybės pradėtų savitarpiškai viena kitą pripažinti.

Hugo Grocijus neretai laikomas pirmuoju, kuris ėmėsi šios sintezės[29]. Jo tarp tautų galiojanti teisė, grindžiama taisykle *jus gentium voluntarium inter civitates*, daug labiau tiko savitarpiško suverenių valstybių susvetimėjimo sąlygomis negu krikščioniškoji *jus gentium* versija ar Victoria – *jus inter gentes*. Nors abi – ir bažnytinės, ir prigimtinės teisės – sampratos buvo sinchroninės ir pagrįstos universalistinėmis prielaidomis, Grocijaus versija buvo istoriškesnė ir tinkamesnė *civitas* sąlygomis[30]. Taigi Grocijaus samprata leido plėtoti suverenių valstybių formuluojamus pozityvius tarptautinius įstatymus. Tačiau, kaip pažymėjo Martinas Wightas, Hedley Bullas ir kiti, Grocijaus schemai būdinga tai, kad, siekiant sukurti taikią tarptautinę visuomenę, tebebuvo pasikliaujama dieviškuoju įstatymu[31]. Arba, kaip sako Friedrichas Meinecke, „jis kiekviename žingsnyje įvairiausiais būdais suplakdavo teisę su morale"[32]. Čia vėl matome ir periferinį susvetimėjimą; Grocijus neabejojamai turėjo galvoje užsienio netikėlius, teigdamas: „Jokia teisė negali leisti to, kas būtų tiesiogiai ar netiesiogiai žalinga religijai. Juk visų pirma turime siekti Dievo karalystės, t. y. skleisti evangeliją"[33]. Iš tikrųjų tarp savo amžininkų Grocijus išgarsėjo traktatais apie krikščionybę, o ne veikalu *De jure belli ac pacis*.

Grocijaus atsidavimo krikščioniškiems priesakams ir universalizmui vidinė potekstė matyti jo požiūryje į karą – tai iš dalies performuluota Augustino teisingo karo doktrina, pasak kurios valdžia turi būti teisinga, karo priežastis pagrįsta, o jo naudojamos priemonės – teisėtos. Tačiau yra ir riteriškumo bei dar nesusiformavusio jo tęsinio – *civilité* – elementų. M. H. Keenas savo veikale *Vėlyvųjų viduramžių karo įstatymai* mano, jog čia esama tiesioginio ryšio:

> Grocijaus principo, kad teisėtai kariauti gali tik suverenios valstybės, šaknis galima rasti feodalinio *senjoro droit de guerre ...;* riteriškos garbės ir ištikimybės sąvokos, atsiradusios tais laikais, kai tautiškumo idėja nebuvo iki galo suprasta, parengė dirvą tautų teisės idėjai[34].

Krikščioniški priesakai išryškėja ir Grocijui kalbant apie diplomatines privilegijas: jis mini „pagarbą" pasiuntinybėms, pasiuntinių „neliečiamybę" ir „dieviškąjį bei žmogiškąjį įstatymą", kuris pašventina diplomatinę teisę[35]. Be to, šias teises jis daugiausia grindžia tautų abipusiškai pripažįstamu ekstrateritoriškumo *mitu*[36]. O skyriuje „Pažadai" Grocijus, įrodinėdamas, jog sutartys tarp valstybių turi privalomą galią, suplaka religines teisingumo sąvokas, prigimtinę teisę ir šiuolaikinę civilinę nuosavybės perleidimo teisę[37].

Galime spėti, kad Grocijaus ir prigimtinės teisės teoretikų epochai būdinga religinė prievarta paskatino juos vėl sumaišyti šias mitodiplomatines ir protodiplomatines sankcijas bei privilegijas, nors tikrovėje vis labiau buvo įsitikinama, kad jos neveiksmingos palyginti su tinkamesne *droit de convenance*[38]. Tačiau šiuo tarpuvaldžiu nuo siuzereninės valstybės iki valstybių sistemos negalėjo būti teisinės alternatyvos, kadangi daugiau nebebuvo vieningos aukščiausios – pasaulietinės ar veikiančios Dievo vardu – valdžios, kuri vykdytų sankcijas, ir jokia valstybė, besivadovaujanti *raison d'état*, negalėjo arba nebuvo pasirengusi atsisakyti būtinų galių. Tik tuomet, kai tarp abipusiškai susvetimėjusių valstybių radosi trapi *perleidžiamosios* galios *pusiausvyra*, ėmė plėtotis būsimoji sistema, kuri savo bendra vertybe pripažino tarptautinę teisę.

SISTEMŲ DERINIMAS: GALIA

Norėdami suprasti galios pusiausvyros funkciją diplomatinėje ir valstybių sistemose, turime apibrėžti pačią galią. Mat tarptautinė teisė buvo šitų sistemų vertė, *galia* – tarsi išreiškianti tą vertę moneta, o *valstybės* buvo jos pagrindiniai skolintojai.

Tai, ką Meinecke pasakė apie *raison d'état*, tinka ir svarbiausiam šios idėjos įrankiui: „Neįmanoma turtingo šios idėjos turinio ... įsprausti į siaurus abstraktaus apibrėžimo rėmus"[39]. *Raison d'état* idėjos kūrėjas dažnai lygindavo galią su *virtù*, t. y. individo sugebėjimu veikti; šį panašumą vėliau makiavelininkai buvo linkę ignoruoti[40]. Hobbesas apibrėžė *virtù* kaip „žmogaus dabar turimas priemones ateityje įgyti kokį nors matomą gėrį", šis apibrėžimas išliko tris šimtus metų, kol Bertrand'as Russelas perfrazavo jį į „norimų pasekmių sukūrimą"[41]. Viena iš priežasčių, lėmusių šiuolaikinių galios apibrėžimų perteklių, Maxas Weberis laikė mokslininkų tuštybę, pasireiškiančią polinkiu manyti, kad jų mėgstama terminija yra tokia pati jų nuosavybė kaip ir jų dantų šepetukas. Ši Weberio kritika anaiptol nesukliudė jam suformuluoti savo apibrėžimą: „Galimybė, kad vienas iš socialinio santykio veikėjų ... realizuos savo valią"[42]. Kita painiavos priežastis – tai, kad galia tarptautinėje politikoje gali reikštis įvairialypėmis formomis; kaip jau buvo nurodyta, valstybė gali turėti galią, naudotis galia ir būti galia. Trečia, dažnai pamirštama priežastis yra ta, kad galia yra itin istoriška sąvoka. Apskritai jos pobūdis kinta kartu su epocha.

Dėl šių priežasčių aš nepretenduoju atskleisti jokios originalios galios prasmės. Neapžvelgsiu ir gausios literatūros, analizuojančios galią tarptautiniuose santykiuose, kadangi šioje genealogijoje stengiuosi su šia tema susijusias sąvokas analizuoti kitu – susvetimėjimo teorijų aspektu. Be to, manau, jog tiek genealogija, tiek ir susvetimėjimo teorijos puikiai tinka tam, kad išsklaidytų galios sąvoką gaubiančią miglą, nes leidžia geriau suprasti visas tris valstybių sukurtas galios konfigūracijas. Šiame skyriuje daugiausia dėmesio bus skirta *valstybės galiai* diplomatijos formavimosi laikotarpiu.

Galia pirmiausia yra santykis. Pats paprasčiausias būdas galiai apibrėžti – tai nurodyti jos santykį su poreikiais. Pasak Marxo, poreikiai yra labai panašūs į Hobbeso „ateityje matomą gėrį", jie yra kažkas trokštama, ko paprastai iš karto nebūna[43]. Priemonės, naudojamos norint patenkinti atitinkamą poreikį, yra galia, be to, jos taip pat sukuria galimas būsimas poreikio patenkinimo formas[44]. Kadangi šie poreikiai akivaizdžiai atsiskleidžia per išorės objektus, žmogui reikia šių objektų savo galioms išreikšti. Bet kadangi žmogus yra gamtos dalis, tai jis yra ir objektas; taigi savitarpiškas kiekvieno žmogaus galios santykis su visais kitais žmonėmis yra pagrįstas abipusiu tarpusavio poreikių pripažinimu.

Hobbeso *Leviatano* pagrindas – prigimtinei būklei būdingas fundamentalus neatitikimas tarp žmogaus poreikių ir jo gebėjimo juos patenkinti. Pagrindinis poreikis – apsisaugoti nuo staigios ir smurtinės mirties[45]. Tačiau šis ir kiti poreikiai, kylantys iš „mirties, skurdo ir kitų negandų baimės" sukelia nepasotinamą galios troškimą, nes reikia ne tik tiesiogiai juos patenkinti, bet ir ateities garantijų, kad saugumas išliks[46]. Susiedamas šį pamatinį poreikį su garbės, turto ir įtakos troškimu, Hobbesas nustato „bendrą visos žmonijos polinkį, nuolatinį ir nepaliaujamą vis didesnės galios troškimą, kurį nutraukia tik mirtis"[47]. Taigi abipusis pripažinimas prilygsta abipusiam susvetimėjimui, nes žmonėms svetima tai, ko jie bijo ir negali kontroliuoti, svetima tai, ko jie nori ir negali įgyti.

Tačiau abipusis susvetimėjimo pripažinimas prigimtinėje būklėje parodo ir galimas jo įveikimo priemones. Pirmiausia tai yra religija. Kilusi iš nerimo dėl ateities ir bendro žmogaus nepatyrimo susiejant priežastis ir pasekmes, ji sukelia regimybę, kad yra „tam tikra *galia* arba *nematomas* veikėjas", ir įkvepia atlikinėti *galios ritualus* („dovanas, prašymus, dėkojimus, nuolankumą, pagarbius kreipinius, kuklų elgesį, iš anksto apgalvotus žodžius, prisiekinėjimą ir dievagojimąsi, t. y. tarpusavio užtikrinimą, kad pažadų bus laikomasi")[48]. Antra priemonė yra *kultūra*, kuri kaip racionalus religijos atitikmuo veikia, kad žmonės būtų „paklusnesni, taikingi, gailestingi, laikytųsi įstatymų ir tiktų pilietinei visuomenei"[49]. Šios abi priemonės turi elementų, labai svarbių tam, kad galiausiai rastųsi diplomatinė kultūra; tačiau trečia ir radikaliausia Hobbeso siūloma priemonė žmonių tarpusavio susvetimėjimui įveikti atskleidžia, kad vien diplomatinės kultūros nepakanka valstybių santykiams tvarkyti. Mes jau išdėstėme, ką Hobbesas laikė vidine priemone – tai teisių ir galių išsižadėjimas aukščiausiosios valdžios naudai[50]. Ji tapo būtina dėl dviejų pirmųjų priemonių neveiksmingumo. Tiesiogiai patyręs pilietinius ir religinius septyniolikto amžiaus perversmus, Hobbesas mėgino demitologizuoti galią, kad ji galėtų veiksmingiau tenkinti svarbiausius valstybės poreikius. Tačiau, sąmoningai šalindamas visas tarpvalstybinę galią švelninančias religines ir kultūrines vertybes, jis faktiškai vėl įstūmė valstybę į prigimtinę būklę. Iš naujo suvaidinusios didžiąją Hobbeso dramą, valstybės neilgai trukus sukūrė savus mitus – pakankamą įrodymą, kad susitarimai bei sutartys netinka išoriniams valdovų konfliktams spręsti. Iš esmės religijos galią pakeitė galios religija.

Kiti sutarties teoretikai stengėsi valstybės steigimosi metu vykstantį galios perdavimą apgaubti universaliomis vertybėmis. Tokiu atveju galios perdavimas būtų galėjęs turėti ne tokių drastiškų padarinių tarptautiniams santykiams. Jau matėme, kaip Grocijus panaudojo pozityviąją teisę ir išdėstė dieviškojo įstatymo elementus, tikėdamasis, kad tai padės sukurti organizuotą valstybių bendriją, – už tai jį puolė Rousseau, kurio nuomone, bendroji valia, o ne karaliaus suvereni valia yra raktas žmonijos bendruomenei sukurti[51]. Tačiau turime grįžti prie Hegelio, kad sistemiškai išanalizuotume, kaip viduje ir išorėje kuriama valstybės galia ir kaip ją gali veikti universalios vertybės. Pirmiausia aptarsime, kaip jo *Dvasios fenomenologijoje* filosofiškai aiškinama valstybės galios genezė ir organizacija, o po to, nagrinėdami, kokią funkciją atlieka diplomatija ir kultūra panaudojant galią santykiuose tarp valstybių, apžvelgsime vėlesnius istorijos veikalus. Čia per maža vietos – arba nesu pakankamai susipažinęs su Hegelio idėjomis, – kad deramai jas įvertinčiau, bet medžiagos turtingumas, o ką jau kalbėti apie tai, kad ją ignoravo tarptautinių santykių teorija, pateisina šią trumpą, nors gal ir schemišką analizę.

SISTEMŲ DERINIMAS: GALIA IR KULTŪRA

Maždaug tuo metu, kai Heerenas bandė istorijos pagrindu rekonstruoti valstybių sistemą, Hegelis stengėsi sukurti filosofinę sistemą, kuri padėtų suprasti, kaip nesutariančios atskiros valios galėtų vėl susivienyti su pasauline dvasia (arba „dorovine substancija") sudarydamos bendrą galią žemėje. *Fenomenologijos* pratarmėje Hegelis rašo:

> Nesunku pastebėti, kad mūsų epocha yra gimdymo ir perėjimo į naują tarpsnį metas. Dvasia atitrūko nuo ankstesnio savo esaties ir vaizdinių pasaulio ir pasirengusi jį panardinti į praeitį ir imtis darbo persitvarkyti. Tiesa, ji niekada nėra rimties būsenoje, bet nuolat juda pirmyn[52].

Tam tikrais atžvilgiais Hegelis taip pat imasi mediacijos genealogijos, šiuo atveju – tarpininkavimų žmogaus sąmonei, kuri susvetimėjusi pasaulinei dvasiai. Jis mėgina atskleisti seniausius konfliktus ir nesuderinamumus, kurie pradžioje atskyrė žmogaus sąmonę. Ir, kaip matėme, jis atsargiai vertina įprastinius paaiškinimus:

> Tai, kas pažįstama, – dėl to, kad tai pažįstama, – dar nėra pažinta. Paprasčiausias savęs ir kitų apgaudinėjimas – pažinimo vyksme tarti kažką esant žinoma ir šituo pasitenkinti; kad ir kas būtų plepama, toks žinojimas nejuda iš vietos ir nežinoma, kaip jam tai nutinka...[53]

Sprendimas, kurį siūlo Hegelis, primena *Sistemos fragmente* iškeltą idėją, kad kaip tik susiskaidymas ir susvetimėjimas lėmė filosofijos poreikį, ir tik filosofas (o ne dvasininkas ar politinis valdovas) turi galią atskleisti konfliktuose glūdinčius objektyvius principus, kurie veda į būsimą harmoniją[54]. Trumpai tariant, reikia *liautis žinoti* genealogiją:

> *Analizuoti* kokį nors vaizdinį, kaip tai buvo daroma anksčiau, jau reiškė ne ką kita, kaip įveikti to vaizdinio žinomybės formą. Kokį nors vaizdinį išskaidyti į jo pirminius elementus reiškia sugrįžti prie jo momentų, kurie bent jau neturi išankstinio vaizdinio formos, bet sudaro betarpišką savasties nuosavybę[55].

Taigi nei *religijos*, nei *sveiko proto* nepakanka Hegelio užsibrėžtam uždaviniui išspręsti. Jo nuomonę verta pacituoti ilga ištrauka, kadangi ji išpranašauja diplomatijos teoretikų, tapatinusių diplomatiją su minėtais dalykais, kai kuriuos neišsakytus tikslus ir ne tokius akivaizdžius jų trūkumus:

> Ilgame švietimo kelyje į tikrąją filosofiją mes matome, kad turtingo ir gilaus judėjimo, per kurį dvasia pasiekia žinojimą, tobulu ekvivalentu (kokiu, pavyzdžiui, laikoma cikorija, kuri šlovinama kaip kavos surogatas) buvo laikomas tiesioginis dieviškumo apreiškimas ir žmogaus sveikas protas... Antra vertus, prigimtinis filosofavimas, plaukiantis ramesne sveiko proto vaga, geriausiu atveju pateikia trivialių tiesų retoriką ... ir užtikrina, kad prasmė ir pilnatvė glūdi jo širdyje, ir lygiai taip pat turi būti ir kitiems ... tai esą giliausi dalykai, kurių neįmanoma nuginčyti ir iš kurių neįmanoma reikalauti ko nors daugiau.[56]

Hegelis savąją kritiką užbaigia gana maloningai: „Jei kas ieškotų karališko kelio į mokslą, būtų neįmanoma nurodyti patogesnio kelio už tą, kuriuo einant pasitikima sveiku protu". Iš mįslingos ir dažnai painios *Fenomenologijos* logikos visiškai akivaizdu, kad Hegelis mano, jog norint pasiekti universalią tiesą, tenka filosofiškai *nukentėti*.

Kelias į tiesą – ir valstybės galią – yra paženklintas susvetimėjimo. Pirma, tai jau minėtas susvetimėjimas tarp pono ir tarno, arba suvereno ir valdinio, ir jis atsiranda iš „žūtbūtinės kovos" dėl pripažinimo, kai kiekvienas individas stengiasi būti vienintelis bendrybės atstovas[57]. Šio abipusio pripažinimo *tiesioginis* (tai yra nemedijuojamas universalios kultūros) įgyvendinimas (jį plačiai suprantant kaip politinę ar visuomeninę raišką) labai primena Hobbeso prigimtinę būklę:

> Taigi ši bendrybė, kuri yra duota, tėra visuotinis pasipriešinimas ir visų karas prieš visus, kuriame kiekvienas verčia skaitytis su jo atskirybe, bet tuo pat metu to nepasiekia, nes ši atskirybė patiria tą patį pasipriešinimą ir savo ruožtu niekais paverčiama kitų. Tad tai, kas atrodo viešoji *tvarka*, yra šitas visuotinis vaidas, kuriame kiekvienas prisiplėšia, kiek tik pajėgia, kiekvienas smerkia kitų atskirybę ir įtvirtina savąją atskirybę, kuri lygiai taip pat išnyksta kitų dėka[58].

Kitas susijęs susvetimėjimas yra „idėjoje": po to, kai prarandama pradinė vienybė su dorovine substancija, įvyksta keletas susvetimėjimų sau, kuriuos Hegelis vadina nelaimingais, tačiau būtinais bendrybės plėtojimuisi tarpasmeniniu lygiu. Būdamas „pasitraukimu iš tikrovės pasaulio", pirmasis susvetimėjimas sau sukuria visuotinę religiją, kuri susijusi su kitu pasauliu, taigi yra netobula. Čia sąmonės susvetimėjimas yra „mainais grindžiamas savęs atsisakymas": tikėdamasi atgauti bent jau abstrakčią bendrybę, sąmonė „tarpininkui arba pasiuntiniui (dvasininkui) atiduoda apsisprendimo laisvę, o kartu ir atsakomybę dėl savo veikos"[59]. Tačiau tai yra „nelaimingos sąmonės" tarpininkavimas, kadangi tai, ko individas atsižadėjo – teisės ir sprendimo galia, nuosavybė ir žemiškasis pasitenkinimas, – yra tik iš dalies susigrąžinama per dvasininko atliekamus aukojimus, ritualus ir ceremonijas. Šis „valios kaip tam tikro „kito" valios teigimas" reiškia, jog negali susikurti tikroji, *visuotinė* valia[60].

Nelaimingi, tačiau būtini susvetimėjimai sukelia panašių padarinių ir pasaulietinėje srityje. Dorovinė visuotinybė tėra pripažinta tik *abstrakčiai*, ir tik *nuosavybės* srityje, o nėra priskiriama *asmenims*. Neturėdama jokio socialinio pagrindo, dorovinė teisė nepriklauso individui. „Jos turinys priklauso, – teigia Hegelis, – tam tikrai savai jėgai, kuri yra kažkas kita nei formali bendrybė, t. y. atsitiktinumui ir savivalei."[61] Taigi politinė galia yra tokia pat savavališka ir, neturėdama jokio ryšio su dvasia, priklauso nuo prievartos, kuria išgaunamas valdinių pripažinimas ir paklusnumas:

> Pasaulio viešpats tikroviškai suvokia tai, kas jis yra, – bendroji tikrovės galybė, – matydamas tą griaunančią galią, kurią jis realizuoja jam priešpriešiais esančių jo pavaldinių savasties atžvilgiu. Juk jo galybė nėra dvasios *vienybė*, kurioje asmenys atpažintų jų pačių savimonę; ne, kaip asmenys jie esti sau ir paneigia tolydų ryšį su kitais, nugrimzdami į absoliutų savo atomiškumą[62].

Kitame skyriuje, apie kultūrą, Hegelis išsamiai atskleidžia, kaip iš pozityvaus dvasios susvetimėjimo atsiranda visuotinė *valstybinė galia*. Pirma, jis aprašo dvasios, kuri, kaip galime tarti, reiškia Vakarų krikščioniškąjį pasaulį apskritai, dvilypę būseną: yra „tikrovės, arba [dvasios] susvetimėjimo sau, pasaulis" ir dvasia anapus jo, arba „grynosios sąmonės eteris". Dabar uždavinys – jam spręsti filosofijos priemonių duoda Švietimas – vėl susigrąžinti visuotinę esmę, transcendentiškai suteiktą religijai ir netobulai įtvirtintą krikščioniškajame pasaulyje. Arba, Hegelio žodžiais tariant, pasaulis „įgyja *tikrovę* tik tiek, kiek susvetimėja su savimi; šitaip suteikdamas sau visuotinumo, ir šita visuotinybė yra jo galiosena ir tikrovė"[63]. Atsirandanti tarpusavio lygybė nėra „teisės lygybė, nėra betarpiškas sąmonės pripažintumas ir jos galiosena tuo pagrindu, kad ji *yra*; ne, kad galiotų, ji turi susvetiminančiu tarpininkavimu save įtvirtinti"[64].

Pasak Hegelio, spiritualisto *par excellence*, valstybinė galia, pirmiausia tampa visuotine abstrakcija, kai laisvai susvetiminama savimonė:

> Bet valstybinė galia, kuri iš pradžių buvo tik *ideali* bendrybė, būtis-*savyje*, kaip tik dėl šio judėjimo tampa *esinčia* visuotinybe, tikroviška galy-

be. Ji yra tokia tik esant tikram paklusnumui, kurio ji pasiekia savimonės *sprendimu*, kad ji (galia) yra *esmė*, o kartu ir laisvu savimonės pasiaukojimu. Ši veika, esmę sujungianti su savastimi, sukuria *dvejopą* tikrovę: save, kaip tai, kas pasižymi *tikra* tikrove, ir valstybinę galią, kaip Tiesą, kuri pripažįstama[65].

Mąstymo plotmėje visuotinanti jėga yra *Bildung*: svetimo romėnų palikimo perėmimas Renesanso ir ypač Švietimo epochose ir yra tai, ką, mano nuomone, turi galvoje Hegelis[66]. „Estinčią visuotinybę" galima aptikti feodalams telkiantis į nacionalinę monarchiją. Feodalizme „valstybinė galia nėra savimonė, kuri suvokia save kaip valstybinę galią", nes „išdidus vasalas, veikiantis valstybinės galios vardu", yra pasirengęs tik iš dalies perduoti savo tarnybą. Pirmą svarbų pasikeitimą parodo „perdavimas", kuris įvyksta tiktai *kalboje*"[67]. Gana įdomu, kad universalią valstybinę galią sukuria perėjimas iš karių klasės į *courtier* klasę: „Tylios tarnybos heroizmas virsta meilikavimo heroizmu"[68]. Mūšį pakeičia kalba, o tiksliau, palaižūniška kalba kaip tarpininkavimas tarp dalinės didikų valios ir universalizuojančios monarcho valios. Hegelis puikiai apibūdina *abipusiškas* jėgas, numanomas Liudviko XIV posakyje „L' état, c'est moi"*:

> Taigi pačiu savo pavadinimu monarchas yra absoliučiai atskirtas nuo visų kitų, išskirtinis ir vienišas: būdamas monarchas, jis yra vienintelis atomas, kuris su nieku negali dalytis savo prigimties esme ... Ir atvirkščiai, jis, šis ypatingas asmuo, pats suvokia, kad jis, *šis* asmuo, yra visuotinė galia, žino, kad didikai ne tik yra linkę ir pasirengę tarnauti valstybinei galiai, bet kad jie buriasi aplink sostą tarsi *dekoracija* ir kad jie nuolat jam, soste sėdinčiam, kartoja, kas *jis* yra[69].

Taigi matome, jog čia veikia sutarties ryšys, tiesiogiai neišreikštas ir rafinuotesnis, negu jį vaizdavo Grocijus, Hobbesas ir Rousseau. Didikai atsisako veikimo ir minties nepriklausomybės, o mainais gauna *tikrą* valstybinės galios visuotinumą, taip pat pagausėjusius turtus. Trumpai tariant, Hegelis atskleidė sudėtingą susvetimėjimo kelią, kai visuotinei kultūrai, arba Tiesai, būna suteikiama kolektyvinė galia.

Tuomet kyla klausimas, ar šis sutarties kelias galėtų atvesti į tašką, kurį pasiekus, iš diplomatinės kultūros išsirutuliotų *antvalstybinė* galia. Kol kas visokie mėginimai atsakyti į šį klausimą nuvestų mus už diplomatijos genealogijos ribų į pavojingai spekuliatyvią sritį. Tačiau galime trumpai išdėstyti, kaip Hegelis suprato tokios raidos perspektyvą.

---

* Valstybė – tai aš *(pranc.).*

1805–1806 m. Hegelis savo *Paskaitose* aiškiai atsisako minties apie kokį nors sutartinį ryšį, kuris galėtų evoliucionuoti iki tikrai pasaulinės valstybės. Reikėtų prisiminti, kad Hegelis visuotinybės sąvoką taikė konkrečiai aptariamai tautai. Netgi kai Hegelis vartoja šį terminą abstrakčiai, jis neturi omeny visos žmonijos. Taigi Hegelis galėjo, neprieštaraudamas pats sau, liaupsinti visuotinybės ir jos tobuliausios išraiškos – bendros valstybės – pranašumus. Turint omeny, kokiu laikotarpiu kūrė Hegelis, nestebina, kad jis manė, jog santykiai tarp valstybių primena Hobbeso aprašytą visų karą prieš visus. Toliau pateikiama *Paskaitų* ištrauka yra tarsi stiprus smūgis Kanto amžinosios taikos idėjai:

> Visko esmė yra individas, žmonės, kurie stovi vieni prieš kitus. Abejingumo būklės tarp individų – *prigimtinės būklės* – atkūrimas tik čia tampa *tikrove*. Ši padėtis iš dalies yra taikus individų egzistavimas nepriklausomai nuo jų suverenių valstybių, o iš dalies sąjunga per susitarimus. Tačiau susitarimai nėra tiek realūs kaip tikros sutartys, jie nėra *egzistuojanti* galia. Visuotinybę kaip egzistuojančią galią reprezentuoja individualūs žmonės. Taigi susitarimai neturi civilinių sutarčių galios; jie neįpareigoja, jei viena iš šalių jų atsisako. Tokia yra amžina apgaulė, lydinti susitarimų sudarymą, – įsipareigojama, o po to įsipareigojimai anuliuojami[70].

Ne sutartys, bet karas tarp valstybių taps aukščiausia visuotinybės išraiška, kadangi kaip tik *tiesioginė* galios kovų dialektika paverčia pasaulinę dvasią tikrove.

Ši valstybės pagrindinio vaidmens, beveik *Machtpolitik*, perspektyva yra dar ryškesnė vėliau parašytose *Filosofijos istorijos paskaitose*. Tačiau žinodami, jog Hegelis vertino valstybę kaip geriausią laisvės įgyvendinimą, galime atmesti klaidingą teiginį, kad Hegelis – tai totalitarizmo pirmtakas. Tai, kas iš pirmo žvilgsnio atrodo kaip valstybės apoteozė, iš tikrųjų tėra dalis platesnės vizijos, kad valstybė yra vienintelė visuotinybė, kurioje žmonės gali sąmoningai, protingai ir *laisvai* įveikti savo susvetimėjimą. Hegelis aiškina:

> Toliau būtina žinoti, jog visa žmogaus vertė, visa jo dvasios tikrovė egzistuoja tik valstybės dėka ... Juk tiesa yra visuotinės ir subjektyvios valios vienybė, o visuotinybė egzistuoja valstybėje, jos įstatymuose, jos bendruose ir protinguose potvarkiuose. Valstybė yra dieviškoji idėja, egzistuojanti žemėje[71].

Hegelis taip pat nesiūlo ir kokios nors visuotinės dieviškos monarchijos. Jis nori padaryti valstybės sąrangą ir veiksmus suprantamus ir protingus. Tad, priešingai negu daugelis veidmainiškų jo amžininkų, Hegelis pritaria Machiavelli'o sukurtam *Valdovui,* kadangi jis „moksliškai" siekia šių tikslų. „Ši knyga, – teigia Hegelis, – neretai buvo su pasipiktinimu atstumiama kaip kupina bjauriausios tironijos principų; tačiau blogiausia, ką apie ją galima pasakyti, tėra tai, kad jos autorius, gerai įsisąmoninęs valstybės sudarymo būtinybę, atskleidė principus, kuriais tų laikų aplinkybėmis ir tegalėjo būti grindžiamos valstybės."[72]

Hegelio susvetimėjimo teleologija baigiasi valstybe. Ar sudėtingą jo argumentacijos logiką galima veiksmingai pritaikyti universalizuojančiai diplomatinei valstybių sistemos kultūrai, aptarsime vėliau. Tačiau Hegelis, pateikdamas įdomią istorinę analogiją, daro prielaidą, kad dialektinės galios kovos, panašios į vykusias krikščioniškajame pasaulyje, gali vykti tarptautinėje plotmėje, o joms vykstant gali rastis naujas, nors dar dalinis, susvetimėjusių santykių tarpininkavimas:

> Graikų pasaulį ir jo tik *idealią* vienybę atitinka laikotarpis iki Karolio V, kai *reali* vienybė nebeegzistuoja, kadangi visos atskirumo fazės yra nustatytos privilegijomis ir ypatingomis teisėmis. Kaip pačių karalysčių viduje išsiskiria įvairūs luomai su skirtingomis teisėmis, taip ir įvairios valstybės savo užsienio aspektais *tik išoriškai* santykiauja viena su kita. Atsiranda *diplomatijos politika,* kuri Europos galios pusiausvyros interesais jungia jas vieną *su* kita ir vieną *prieš* kitą[73].

Paėmę galios sąvoką iš Hobbeso neistorinės „prigimtinės būklės" ir Hegelio dvasios pasaulį ir juos susieję, kaip tai daro Marxas, su besiformuojančia prekybos sistema, matome, kad žmogaus susvetimėjimas savo *produktui* sutrikdė galios – reikmės santykį ir suteikė jam naują, tarpvalstybinę formą. Tai, kaip teigia Marxas, yra ankstyvosios antagonistinės tarpusavio priklausomybės šaltinis:

> Mainai gali tik išjudinti ir suaktyvinti kiekvieno iš mūsų požiūrį į savo produktą, taigi ir į kito produktą. Kiekvienas mūsų mato savo produkte sudaiktintas tik savo paties egoistiškas reikmes, taigi ir kito produkte jis mato tik kitos reikmės, nepriklausomos nuo jo ir svetimos, sudaiktinimą[74].

Šiame interesų konflikte abipusiai poreikiai sukuria abipusiškai antagonistišką galią. Marxo pateiktas šio santykio aprašymas primena

Hobbeso teoriją apie galią prigimtinėje būklėje ir Machiavelli'o idėją apie *virtù*, priešinamą *fortuna* ir *necessita* galioms:

> Šiame fone būtinai glūdi ketinimas grobti ir apgaudinėti. Juk jeigu mūsų mainai yra egoistiški ir iš mano, ir iš jūsų pusės, ir jeigu kiekvieno mūsų egoizmas mėgina įveikti kito egoizmą, tai mes neišvengiamai mėginame apgauti vienas kitą. Žinoma, tam tikra galia, kurią aš įgyju objekto atžvilgiu palyginti su jumis, turi būti jūsų pripažinta, kad taptų reali galia. Tačiau abipusis pripažinimas tų savitarpio galių, kurias turime mūsų objektų atžvilgiu, yra kova, kurioje nugali tas, kuris turi daugiau energijos, jėgos, įžvalgumo ir miklumo. Turėdamas pakankamai fizinės jėgos, aš jus tiesiog apiplėšiu. Jei fizinė jėga nebelemia, tai mes siekiame apgauti vienas kitą, ir laimi tas, kuris miklesnis[75].

Šiose ištraukose iš Marxo pastabų apie Jameso Millio veikalą *Politinės ekonomijos elementai* glūdi užuomazga tų idėjų, kurias Marxas tiesiogiai išdėsto *Ekonominiuose ir filosofiniuose rankraščiuose*. Kitame skyriuje aš aptarsiu „vertikalaus" sluoksnių susvetimėjimo toje pačioje socialinėje sistemoje padarinius. Čia pakanka pažymėti Marxo požiūrį, kad skirtingas galios mastas lemia susvetimėjimo sąlygotus nelygius mainus, o galios susisluoksniavimo *rezultatas* – privati nuosavybė, arba „galutinė materiali susvetimėjimo išraiška"[76]. Tačiau mes galime pritaikyti Marxo valstybinės galios kilmės teoriją, kad geriau suprastume, kaip tarpvalstybinės galios segmentacija lėmė „horizontalų" susvetimėjimą tarp valstybių. Šioje schemoje galia primena Meinecke'as apibūdintą *raison d'état*: tai yra „ir augimo ... priemonė (mainai), ir tikslas (nuosavybė)"[77].

Esant „prigimtinei", arba „pradinio" solidarumo, būklei, kiekvieną galią atitinka tam tikras poreikis, būtent šios galios produktas arba „norimas rezultatas" suvartojamas nesukeliant susvetimėjimo. Tai būdinga vidinei feodalinei galiai, kai savo poreikius tenkinantis valstietis neparduoda savo produkto, o valdovas arba jo vasalai tiesiogiai vartoja tai, ką tiekia baudžiauninkai. Galios *perteklius* kaupiamas kaip *išorinė* karinė galia. Perfrazuodami Marxą (jis pats perfrazavo Adamą Smithą), galime teigti, jog feodalinė galia yra *„vartojamoji vertė"*[78]. Ji perduodama ir naudojama pagal paprotines, paprastai hierarchiškai surikiuotas taisykles. Tačiau, kaip jau parodžiau, prekyba ir karas *tarp* svetimų galių sukuria socialinę galios formą, grindžiamą mainų santykiu[79]. Kai šis prekybinių mainų principas prasiskverbia į bendruomenę, prasideda vidaus prekyba ir ši komercija ima ardyti pirminį solidarumą. Taigi galima teigti, kad panašiai ir galia tampa besikuriančių valstybių *mainomąja verte*, kadangi jos produkto vertingumas taip pat apibrėžiamas kaip prekė[80]. O kitos galios vartojamosios vertės plėšimas ir užgrobimas jau nebevyrauja kaip vienintelė priemonė galiai kaupti; atsiranda tokia nauja sąveika kaip laisvas dvišalis prekių perdavimas, kurį aprašė Marxas *Kapitale*:

> Kad tie daiktai galėtų tarpusavyje santykiauti kaip prekės, prekių savininkai turi tarpusavyje santykiauti kaip asmenys, kurių valia valdo tuos daiktus: tuo būdu vienas prekių savininkas tik pagal kito valią, vadinasi, kiekvienas iš jų tik pagal vieną, jiems abiem bendrą valios aktą, gali pasisavinti svetimą prekę, perleisdamas savo prekę. Vadinasi, jie vienas kitą turi pripažinti privačiais savininkais. Šis teisinis santykis, kurio forma yra sutartis ... yra valios santykis, kuriame atsispindi ekonominis santykis[81].

Remiantis šiuo abstrakčiu galios modeliu, nedaug ką galima *įrodyti*. Tačiau čia kyla keletas įdomių klausimų dėl kapitalizmo genezės ir diplomatijos genezės santykio. Į šiuos klausimus Nicolsonas nesigilino, aiškindamas, kad, formuojantis diplomatijai, svarbiausią įtaką padarė amatai, prekyba ir buržuazinis sveikas protas. Pavyzdžiui, ar įmanoma perduodamos ekonominės galios, galėjusios „būti universaliu vertės matu", atsiradimą susieti su diplomatijos, priklausomos nuo visuotinės valstybės galios, iškilimu? Jei taip, ar reikėtų peržiūrėti mūsų metodus, taikomus norint nustatyti, kaip kuriama valstybės galia, kaip ji įvertinama, kaip ji *derinama* per diplomatiją? Dažniausiai literatūroje apie tarptautinius santykius analizuojama tai, ką pavadinome galios vartojamąja verte: tai gamtiniai ištekliai, geografija, bendrasis nacionalinis produktas, karinis pajėgumas ir kt. O kaip galios mainomoji vertė? Ar galios apyvarta per diplomatiją tam tikru atžvilgiu nekuria valstybei „pridedamosios vertės"[82]? Jei diplomatų darbas sukuria galios perviršį, kuris yra *virš* ir *anapus* valstybės galios, tai galbūt ir jie susvetimėja savo veiklai, produktui ir kolegoms diplomatams taip, kaip atsitinka darbininkui, kai jis pats nekontroliuoja savo veiklos, o jo produktą pasisavina kiti? Taigi galime teigti, kad galios politika plėtojasi kaip šios mainomosios vertės, arba diplomatinės galios (priešingai vartojamajai vertei, valstybės galiai), „fetišizmas", lygiai taip pat, kaip Marxo apibūdintas prekinis fetišizmas, kai prekės pradeda valdyti žmones, o ne žmonės prekes. Analogija, kurią Marxas pateikia šiai fetišizmo formai iliustruoti, taip pat byloja apie panašumą į mitodiplomatijoje besireiškiantį susvetimėjimą:

> Prekinė forma ir tas darbo produktų vertės santykis, kuriuo ji reiškiasi, visiškai nieko bendro neturi su fizine daiktų prigimtimi ir iš jos išplaukiančiais daiktų santykiais. Tai – tik tam tikras visuomeninis pačių žmonių santykis, kuris jų akyse įgyja fantastinę santykio tarp daiktų formą. Norint rasti tam tikrą analogiją, mums tektų įsibrauti į miglotas religinio pasaulio sritis. Čia žmogaus smegenų produktai įsivaizduojami kaip savarankiškos būtybės, galinčios savaimingai gyvuoti, esančios tam tikruose santykiuose su žmonėmis ir vienos su kitomis. Tai aš vadinu fetišizmu, kuris yra savybingas darbo produktams, jei tik jie gaminami kaip prekės, taigi, kuris yra neatskiriamas nuo prekinės gamybos[83].

Šis iš Marxo perimtas ir pritaikytas galios modelis padeda suprasti, kodėl būtina ir galima, kad diplomatinė galia būtų susvetiminama ir susvetimėjusi. Vienas iš pavyzdžių yra sutartys; jei diplomatinės galios neturėtų tokių savybių, sutartys būtų neįmanomos ir nereikalingos. Tačiau šio modelio vis dėlto nepakanka diplomatinei praktikai suprasti. Nors šis modelis nušviečia, kaip kuriama ir naudojama tarpvalstybinė galia, jis palieka nuošalyje diplomatinę kultūrą, kuriančią *norminimo* galią. Tad Hegelio susvetimėjimo samprata (ir jos palikimas poststruktūralistiniame mąstyme) labiau tinka mūsų tikslams, kadangi ji leidžia aiškinti *abipusį* galios ir tiesos kūrimą.

Jau matėme, kaip susvetimėjimas abipusiškai sąlygoja santykį tarp atskiros valios ir visuotinės substancijos: „kiekvienas savo susvetimėjimu suteikia pastovų buvimą „kitam", ir lygiai taip pat tokį buvimą gauna iš „kito"[84]. Individualybei formuojant save per kultūrą, dėl šio santykio abipusiškas ir lygus atskirų valių pripažinimas gali pavirsti valstybine galia. Kas atsitiktų, jei, nepažeisdami *Fenomenologijos* logikos, truputėlį įsikištume į jos teleologiją, t. y. pratęstume dialektinį susvetimėjimo kelią iki valstybių sistemos ir diplomatinės kultūros susiformavimo? Jei dėl to diplomatijos iškilimas taptų suprantamesnis – o aš šito ir tikiuosi, – tada tai būtų pateisinama. Be to, apskritai mįslingą *Fenomenologijos* argumentaciją įmanoma ekstrapoliuoti. Todėl Hegelio teiginį, kad „šis pasaulis, nors ir atsiradęs dėl individualybės, savimonei yra tai, kas yra tiesiogiai susvetimėję, ir jai turi nepajudinamos tikrovės formą", galėtume interpretuoti kaip besisteigiančių valstybių pozicijos yrančio krikščioniškojo pasaulio atžvilgiu aprašymą.

„Tačiau kartu, – teigia Hegelis, – būdama tikra, kad šis [krikščioniškasis] pasaulis yra jos substancija, ji stengiasi jį užvaldyti."[85] Procesas, kai krikščioniškasis pasaulis skaidosi į valstybes, o valstybės telkiasi į sistemą, yra tarpusavyje priklausomas galios ir kultūros perdavimas: „Ji [valstybė] pasiekia šią valdžią [krikščioniškajame] pasaulyje per [diplomatinę] kultūrą, kuri šiuo požiūriu pasireiškia taip, kad prisiderina prie tikrovės [valstybių sistemos] ir prisiderina tiek, kiek jai tai leidžia pirmapradžio charakterio ir talento energija [arba, perfrazuojant Satową, tiek, kiek tai leidžia sumanumo ir takto pritaikymas santykių tarp valstybių praktikai, t. y. diplomatijai]."[86] Apibendrindami galime sakyti, kad valstybės galia ir diplomatinė kultūra atsiranda priklausomai viena nuo kitos, kai abipusiškai susvetimėjusios ir formaliai lygios valstybės sudaro sistemą, kurioje kultūros universalizavimas, sekuliarizavimas bei norminimas ir galios perdavimas, organizavimas bei reguliavimas abipusiškai palaiko vienas kitą ir savitarpiškai veikia kaip konkrečios priemonės, padedančios siekti sistemos tikslo.

Istoriniu požiūriu galios veikimo vaizdas keitėsi atvirkščiai: nuo abstrakčios esybės nedalomos galios, kuriai tarpininkavo Kristus, popiežius, imperatorius, valdovas ir pan., – iki segmentuotų ir abipusiškų galios santykių, kuriems tarpininkauja abipusis pripažinimas ir susitarimas, o ne teisė – dieviškoji ar pasaulietinė[87]. Kintama galios prigimtis iš dalies paaiškinama jos perdavimu vykstant vartojamųjų verčių mainams. Čia galia, kaip priemonė, primena pinigus tuo požiūriu, kad reprezentuoja „*susvetimėjusias žmonijos galias*"[88]. O kadangi ji yra būtinas tarpininkas tarp valstybių ir jų poreikių, tai ji tampa tuo, kuo tos valstybės nori ją paversti; taip atsiranda galios politika[89]. Turėdamos bendrus, įvertinamus, keičiamus „pinigus", valstybės toli pažengė sistemindamos tarpusavio santykius. Tačiau dar vis dėlto nebuvo būtinos galios struktūros.

Apibendrindami galime pasakyti, kad galia apskritai yra susijusi su santykiu, kai tam tikri veiksmai modifikuoja kitus veiksmus[90]. Galia, kuri tiesiogiai ir betarpiškai veikia kitus, yra prievarta. Diplomatijos galią apibrėžia – ir skiria ją nuo kitų galios formų – tai, kad ji yra netiesioginė ir tarpininkaujama kitų veiksmų. Tai nereiškia, kad diplomatijos galia potencialiai neleidžia naudoti prievartos. Tačiau diplomatijos galia suponuoja tam tikrą struktūrą arba tarpininkavimą, kad būtų išlaikyta veikimo *laisvė*. Ta struktūra yra galios *pusiausvyra*.

SISTEMŲ DERINIMAS:
GALIA, KULTŪRA IR GALIOS PUSIAUSVYRA

Nestebina, kad Machiavelli'o amžininkas Francesco Guicciardini buvo vienas pirmųjų mąstytojų, suformulavusių „atsvaros" idėją, kuri turėjo užkirsti kelią vienos galios hegemonijai Italijoje[91]. *Raison d'état* idėjos kristalizavimasis, subtili galingų valstybių pentarchija ir – o tai turbūt svarbiausia – palanki geografinė Italijos padėtis – mat izoliuoto pusiasalio rytinės bei vakarinės pakrantės kartu tiko jūreivystei bei prekybai plėtoti, – visi šie veiksniai skatino rutulioti vietinės (posistemės) galios pusiausvyros idėją ir įgyvendinti ją praktiškai. Šie veiksniai lėmė ir nemenką Anglijos vaidmenį plėtojant galios pusiausvyros politiką, kai, iširus Ispanijos–Habsburgų imperijai, sumažėjus Prancūzijos imperinei galiai ir iškilus Didžiajai Britanijai, Prūsijai ir Rusijai, atsirado bendroji (sistemos) pusiausvyra ir susidarė didžiųjų valstybių grupė. Iš tikrųjų kai kurie autoriai šios idėjos užuomazgų randa jau kardinolo Wolsey'aus žodžiuose, pasakytuose apie Henriko VIII diplomatiją: *Cui adhaero praeest*[92]. Kiti ją vertina kaip popiežiaus valdžios machinacijų, bandant išsaugoti tai, kas liko iš jos autoriteto, pasaulietinį rezultatą[93]. Tačiau mums rūpi ne galios pusiausvyros struktūros genezė (ją nuodugniai ištyrė kiti), o susvetimėjimo sąlygos ir galios santykiai, lėmę jos atsiradimą. Tačiau nenoriu nutylėti šią idėją gaubiančių nesutarimų: pradedant įžymiu Cobdenu, neigusiu apskritai kada nors egzistavus galios pusiausvyrą („chimera ..., tik žodžiai, reiškiantys ne idėjas, bet garsus")[94], baigiant Hedley Bullo proziškesniu perspėjimu („šis terminas yra liūdnai pagarsėjęs dėl daugybės jo prasmių")[95], būta daug ginčų dėl jos pobūdžio ir net dėl to, ar ji apskritai egzistuoja. Vengdamas plačios šio klausimo apžvalgos, pasitenkinsiu de Vattelo pateiktu bendru galios pusiausvyros apibūdinimu (čia implicitiškai glūdi abipusiško susvetimėjimo elementas): „Tokia padėtis, kai nė viena iš galingų valstybių negali įgyti lemiamos persvaros prieš kitas ir diktuoti joms sąlygų"[96]. Remdamasis šiuo apibūdinimu, pateiksiu alternatyvų istorinį bei teorinį požiūrį į susvetimėjimo jėgas, padėjusias susiformuoti galios pusiausvyrai.

Svarbi diplomatinės praktikos ir galios pusiausvyros politikos užuomazga, anksčiau per menkai vertinta, yra taikos kongresų organizavimas šešioliktame amžiuje. Kongresai, kuriuos kai kurie komentatoriai manė esant natūraliais penkiolikto amžiaus Bažnyčios susirinkimų (Konstance 1414-1418, Bazelyje 1431-1439, Feraroje ir Florencijoje 1438-1445) įpėdiniais, buvo tarsi dabartinės diplomatijos ugdymo vietos[97]. Nors šiuose susirinkimuose visur darė įtaką daugelis anksčiau aprašytų diplomatijos prototipų, jie laikytini diplomatine praktika tiek, kiek čia nebuvo siekiama konkrečių religinių, karinių ar prekybinių tikslų tam, kad būtų subalansuota galia apskritai.

Kardinolas Wolsey pasirodė sugebąs subalansuoti galią, kai 1518 m. buvo sudaroma Londono sutartis; nors dėl šios sutarties vyko dvišalės britų ir prancūzų derybos, ji laikoma kongreso rezultatu, kadangi Wolsey'aus primygtiniu reikalavimu jos sudarymą stebėjo ir galiausiai prie jos prisidėjo popiežiaus pasiuntiniai, imperatorius ir Ispanijos karalius. Įsidėmėtina ir tai, kad jis sulaukė ir mitodiplomatinio pritarimo; praėjus dienai po pasirašymo, ji buvo patvirtinta priesaikomis per ceremoniją Šv. Povilo katedroje[98].

Henrikas VIII tikėjosi, kad Wolsey'ui dar kartą pasiseks antrame svarbiame amžiaus kongrese – sudarant Kambrė taiką (1529), tačiau dėl vidaus rūpesčių jis buvo paliktas namie. Vietoj jo kongrese blankiai pasirodė vyskupas Tunstallas, bet jo nesėkmę su kaupu kompensavo jo palydovas Thomasas More'as. Patyręs pasiuntinys More'as, buvęs prekybininkas Mercerso kompanijoje Londone, tapo karaliaus atstovu ir dalyvavo keliose derybose užsienyje, taip pat ir 1521 m., sudarant politinius bei prekybos susitarimus su vokiečių Hanza. Tada jis aplankė ir savo draugą Erazmą (turbūt tam, kad išmoktų kai kurių mandagumo subtilybių?)[99]. Svaresnis įrodymas, kad *courtoisie* vaidindavo procedūrose svarbų vaidmenį, – tai ne toks žinomas kongreso pavadinimas: *Paix des Dames*. Šis pavadinimas susijęs su Margarita, Nyderlandų valdove ir Karolio V (jis suteikė jai visus įgaliojimus derėtis) teta, bei Luiza iš Savojos, atstovavusia savo sūnui Pranciškui I. Tegalime spėlioti, kaip jos galėjo paveikti „machodiplomatiją".

Matyt, svarbiausias buvo 1559 m. kongresas, kuriame buvo pasiekta Kato-Kambrezi taika. Jis vertinamas įvairiai: tai buvo bandymas žūtbūt išsaugoti besiskaldantį krikščioniškąjį pasaulį – arba, kita vertus, aiškus mėginimas žengti į naują Europos valstybių sistemą. Senosios protodiplomatijos procedūros, tokios kaip pasikeitimas įkaitais (vienas iš jų buvo Vilhelmas Oranietis) sutarčiai garantuoti, čia derinamos su labai šiuolaikišku balansavimo aktu, kuriuo valstybės nutolino vidinį susvetimėjimą *iki* krikščioniškojo pasaulio *sienų* žodiniu susitarimu *nelaikyti* taikos sulaužymu karo veiksmų į vakarus nuo Azorų salų ir į pietus nuo Vėžio atogrąžos[100]. Vieną koją tarsi inkarą palikdamas praeityje ir pernelyg nekantraudamas kita tvirtai žengti į nežinomą ateitį, krikščioniškasis pasaulis šiais savo pirmaisiais galios politikos bandymais primena paranojos apsėstą šizofreniką, kuris desperatiškai siekia šiokios tokios dvasinės pusiausvyros, perduodamas savo baimes ir susvetimėjimą kitam, tačiau taip tik sukursto naujas, dar labiau nepažįstamas priešiškas jėgas.

Mes jau citavome trumpą Hegelio nuorodą į galios pusiausvyrą susvetimėjimo kontekste. Marxas taip pat mažai ką tepasakė apie galios pusiausvyrą, iš esmės todėl, kad vertino ją kaip periferinį – arba šalutinį – reiškinį, palyginti su svarbesne – klasių pusiausvyra[101]. Sąvoka vartojama jo gausiuose straipsniuose Amerikos laikraščiui *New York Daily Tribune*. Vertindamas galios pusiausvyrą tik kaip dar vieną didžiųjų valstybių naudojamą įrankį stabdyti pažangiąsias jėgas, Marxas atsiliepdavo apie ją niekinamai ir paprastai rašydavo šį terminą kabutėse. Vienas pavyzdys, paimtas iš jo gausių rašinių Rytų klausimu, gerai perteikia jo panieką šiai sąvokai:

> Turkija tebepūva ir pus tol, kol egzistuos dabartinė „galios pusiausvyros" sistema ir bus palaikomas *status quo*; nepaisant visų kongresų, protokolų ir ultimatumų, ji kasmet kels diplomatinius sunkumus ir tarptautines rietenas lygiai taip, kaip bet kuris dvokiantis kūnas nuodija aplinką, išskirdamas pernelyg daug sieros vandenilio ir kitų kvapnių dujų[102].

Tačiau, mano nuomone, verta dėmesio, netgi ypatinga, yra kita citata, kurioje Marxas paaiškina šios idėjos naujoviškumą paradigmiškai, *à la* Kuhn, o ne materialistiškai. Toliau pateikiama ištrauka paimta iš straipsnio, 1842 m. parašyto laikraščiui *Rheinische Zeitung*[103]. Tai buvo *Kölnische Zeitung* redaktoriaus, kuris teigė religiją esant tautos gyvybine dvasia, puolimas. Įdomu tai, jog Marxas pradeda straipsnį ištrauka iš Lukiano *Dievų pašnekesių*, „Hermio skundu"; tai redaktoriui Karlui Heinrichui Hermesui skirtas žodžių žaidimas:

> Hermis Brangioji Motina, ar yra visame danguje Dievas labiau varganas nei aš?
>
> Marija Nekalbėk taip, mano sūnau!
>
> Hermis Kodėl neturėčiau taip kalbėti? Aš, kuris privalo dalyvauti sprendžiant daugybę reikalų, turiu dirbti vienas ir suteikti tiek daug patarnavimų. Aš turiu keltis iš pat ankstaus ryto ir išvalyti pietų menę, išdėlioti pagalvėles tarybos posėdžiams, o kai viskas jau sutvarkyta, laukti Jupiterio ir ištisą dieną praleisti jo tuščiai siuntinėjamas. Vos tik sugrįžęs, visas dulkinas, aš turiu pateikti ambroziją. O skaudžiausia tai, kad aš vienintelis neturiu ramybės netgi naktį, nes privalau lydėti mirusiųjų sielas pas Plutoną ir dalyvauti jų teisme. Lyg dar nepakaktų man darbo dieną, kai aš dalyvauju *gimnastikoje*, vykdau šauklio pareigas žmonių susirinkimuose ir padedu liaudies oratoriams išmokti savo kalbas. Bet ne, aš, blaškomas tokios daugybės darbų, dar privalau rūpintis *visais mirusiųjų reikalais*[104].

Šią citatą verta pateikti visą, kadangi po kelių šimtų metų ji buvo nuostabiai pakartota žurnale *Time* paskelbtame apžvalginiame straipsnyje apie diplomatiją: „Daugelis diplomatų skundžiasi, kad neteko manevro „laisvės" ir yra paversti geriausiu atveju „vykdytojais", o pasak vieno buvusio Prancūzijos ambasadoriaus, „pasiuntinuku, kelionių agentu ir užeigos šeimininku" vienu metu"[105].

Atrodo, jog nuotolis tarp mitodiplomato ir šiuolaikinio jo atitikmens ne visai atitinka juos skiriantį laiką. O dėl „mirusiųjų reikalų", tai šių laikų diplomatai tikriausiai taip pat tik savo „motinoms" (CŽV kontržvalgybos vadovo slapyvardis) skundžiasi savo ambasadų „antraisiais sekretoriais" arba, kaip jie kartais vadinami, „vaiduokliais".

Toliau Marxas savo straipsnyje kritikuoja nuomonę, jog krikščionybė yra lemiamai svarbi šių laikų valstybei, siekiančiai savo tobuliausios raiškos. Atskleisdamas savo sąsają su jaunaisiais hėgelininkais, Marxas siūlo skaitytojams, „norintiems suprasti, kokia psichologinė praraja skiria idealią „krikščionišką valstybę" ir tikrovę, skaityti šv. Augustino *De civitate Dei*"[106]. Būtent filosofija, o ne teologija esanti šiuolaikinės egocentriškos valstybės supratimo raktas. O galios pusiausvyros plėtotę Marxas aiškina „protu žmonių santykiuose":

> Filosofija politikoje nedarė nieko, ko fizika, matematika, medicina ar bet kuris kitas mokslas nebūtų daręs savo srityse... Prieš tai ir po to, kai Kopernikas padarė didįjį atradimą – atskleidė tikrąją Saulės sistemos sąrangą, tučtuojau buvo atrastas valstybės traukos dėsnis. Buvo išaiškinta, kad valstybės traukos centras yra pati valstybė. Įvairios Europos vyriausybės iš pradžių šią išvadą mėgino su praktikai būdingu paviršutiniškumu pritaikyti *galios pusiausvyrai* tarp valstybių. Panašiai iš pradžių Machiavelli ir Campanella, o vėliau – Hobbesas, Spinoza ir Hugo Grocijus iki pat Rousseau, Fichte's ir Hegelio ėmė vertinti valstybę žmogiškuoju požiūriu ir, vadovaudamiesi protu bei patyrimu, išplėtojo jos prigimtinius dėsnius. Jie rėmėsi teologija ne daugiau negu Kopernikas – Jozuės paliepimu, kad saulė sustotų virš Gibeono, o mėnulis – virš Aijalono slėnio[107].

Marxas daro išvadą, kad pasaulietiškas ir apibusiškas santykis tarp „galios pusiausvyros praktikos" ir šių naujų egoistiškų bei racionalių Renesanso ir Švietimo jėgų kaip tik ir išstūmė nepasaulietišką ir vienpusišką krikščionybės medijavimą. Savo knygoje *Anarchiška visuomenė* Hedley Bullas šį perėjimą taip pat sieja su dar tik pradėjusiomis plisti diplomatijos teorijomis: „Idealaus ambasadoriaus kaip asmens, besivadovaujančio savo protu, o ne aistromis, idėja ... susijusi su racionalizmo atsiradimu septynioliktame amžiuje, o ypač su idėja, kad tikrasis valstybių tikslas yra rūpintis savais interesais, o ne savo garbe ar tikėjimu"[108].

KELETAS BENDRO POBŪDŽIO TEIGINIŲ

Turėdamas omenyje koreliatyvų susvetimėjimo pobūdį bendroje galios ir kultūros matricoje, pateiksiu keletą bendro pobūdžio pastabų apie valstybių ir diplomatinės sistemos atsiradimą.

Galios pusiausvyra pirmiausia buvo krikščioniškojo pasaulio nepaprasto susvetimėjimo islamui rezultatas. Šis susvetimėjimas buvo horizontalus susvetimėjimas tarp dviejų galių, turėjusių nedaug panašumo, ir jis, mano nuomone, apibūdina *paprastą bendrąją* galios pusiausvyrą[109]. Tačiau vėlyvaisiais viduramžiais būta ir vidinio popiežiaus valdžios susvetimėjimo pasaulietiškėjančioms pusiau valstybėms. Šis susvetimėjimas peraugo į keleto labai panašių galingų valstybių susvetimėjimą. Aš jį vadinsiu *sudėtinga vietine* galios pusiausvyra. Esant paprastai bendrajai galios pusiausvyrai, tarpininkavimo funkcija buvo išsaugoti ir didinti krikščioniškojo pasaulio galią turkų keliamos grėsmės akivaizdoje: kadangi pasaulietinė ir dvasinė galia buvo palyginti vieninga ir egzistavo kaip Šventoji Romos imperija, o islamas buvo „nesukalbamo" būdo, tarpininkavimas paprastai būdavo vienpusis ir antidiplomatiškas. Jo tikslas buvo išlaikyti vidinį solidarumą išorinės grėsmės akivaizdoje. Tačiau vėlyvaisiais viduramžiais, kai merkantilizmas, prigimtinė teisė, *raison d'état* ir kita ėmė ardyti Šventosios Romos imperijos solidarumą, vertikalus susvetimėjimas atitinkamai sumažėjo. Šios transformacijos padariniai atsispindi jau minėtų prigimtinės teisės teoretikų raštuose; ir kiti, kaip antai Dubois (*De recuperatione terrae sanctae,* 1306), Marsilijus Paduvietis (*Defensor pacis,* 1326) ir Bohemijos karalius (*Traité des alliances et confédérations,* 1458), propaguoja jau nebe vieną dominuojančią popiežiaus valdžią kaip atsvarą turkams, bet kelių susivienijusių valstybių konfederaciją ar ką nors panašaus[110].

Tačiau popiežiaus valdžiai, kuri ir toliau buvo ištikima hierarchinės vienybės mitui, trūko ir valios, ir priemonių vadovauti tokiai konfederacijai. Jos reakcija tapo *divide et impera* politika, kuria buvo siekiama išlaikyti vidinį vertikalų susvetimėjimą. Jau parodžiau, kaip ši politika tik didino vienodą bei abipusišką valstybių susvetimėjimą pontifikatui ir sukūrė valstybių sistemą, kurią suponuoja *sudėtinga bendroji* galios pusiausvyra. Be to, bendros ir sudėtingos galios pusiausvyros plėtotė buvo būtina sąlyga, kad diplomatija išspręstų prieštaravimą tarp paprastos bendrosios ir sudėtingos vietinės galios pusiausvyrų atliekamų tarpininkavimų; pirmuoju atveju vienpusiškas tarpininkavimas vyko tarp abipusiškai ir vienodai susvetimėjusių siuzerenų, kurie, remdamiesi galios pranašumu, siekė vienyti teritorijas ir valdyti vienas kitą; antruoju atveju jis vyko tarp siuzereno, siekiančio skaldyti ir valdyti susvetimėjusias pavaldžias valstybes. Politinė jų sintezė buvo vienodo ir abipusio susvetimėjimo „suvienytų vienos su kita ir vienos prieš kitą" valstybių sistema ir sudėtinga bendroji galios pusiausvyra. Šiuo momentu iškyla diplomatija kaip tarpininkė tarp vienodai ir abipusiškai susvetimėjusių valstybių.

Baigdami šį teorinį apibendrinimą, galime paminėti keletą istorijos gairių. Po Jono Sobieskio ir Šventosios Lygos pergalės prieš turkus prie Vienos (1683) faktiškai baigėsi horizontalaus susvetimėjimo dominavimas. Be nugalėtojų baigęsis Ispanijos įpėdinystės karas

(1702–1713) reiškė vyravusio vertikalaus susvetimėjimo pabaigą. O Utrechto sutartis (1713) – paskutinė, kurioje minima *res publica Christiana,* ir pirmoji, kurioje tiesiogiai minima galios pusiausvyra. Ši sutartis tapo diplomatine takoskyra, skiriančia medijavimą mitinei vienybei dieviškojo įstatymo ir galios persvaros pagrindu nuo tarpininkavimo susvetimėjusioms valstybėms tarptautinės teisės ir galios pusiausvyros pagrindu. To meto aplinkybėmis abipusiškas keitimasis oficialiai akredituotais pasiuntiniais buvo laikomas ir būtina, ir pakankama valstybių sistemos sąlyga.

7

ANTIDIPLOMATIJA

Mes abu atpažįstame savo antitipą: aš esu idiliškas, jis yra utopiškas.
Jis paniekinamai žiūri į mano Žuvies pilvą, aš su nerimu – į jo Skorpiono burną.
Jis norėtų, kad aš valyčiau išvietes. Aš norėčiau, kad jis atsidurtų kitoje planetoje.
Mes nesikalbame. Kas tarp mūsų galėtų būti bendra?
Žvelgdamas į lempos gaubtą parduotuvės vitrinoje, pagalvojau, jog jis yra pernelyg bjaurus, kad jį kas pirktų; Jo nuomone, jis per brangus valstiečiui.
Aš nusisuku praeidamas pro rachitiką lindynių vaiką. Jis nusisuka praeidamas pro apskritaveidį.
Aš tikiuosi, kad mūsų senatoriai elgsis it šventieji, jei tik neauklės manęs. Jis tikisi, kad jie elgsis kaip *baritoni cattivi*, ir tada, kai vėlai Tvirtovėje dega šviesos,
Aš (niekuomet nebuvęs policijos nuovadoje) esu sukrėstas ir galvoju: „Jei miestas būtų toks laisvas, kaip jie sako, tai, nusileidus saulei, visos jo įstaigos tebūtų didžiuliai juodi akmenys".
Jis (keletą kartų buvęs sumuštas) visiškai nėra sukrėstas, o galvoja: „Vieną gražią dieną ten darbuosis mūsų vaikinai."
Taigi, matote, kad tarp manojo Rojaus ir jo Naujosios Jeruzalės negali būti susitarimo ...

W. H. Auden (Bertoltui Brechtui), *Mišparai: „Horae Canonicae"*

DIPLOMATIJOS ANTITEZĖ

Pirmojoje knygos dalyje aiškinau, jog seniausia diplomatijos forma buvo tarpininkavimas tarp žmogaus ir svetimo dievo. Apžvelgiau šio tarpininkavimo institucionalizavimą nuo šventikų iki popiežiaus valdžios, kad parodyčiau, kaip žmonės ir valstybės atitinkamai susvetimėja šiam antgamtiniam ir antnacionaliniam tarpininkavimui. Tarpusavio susvetimėjimo raida padėjo rastis valstybių sistemai, kurios viena iš institucinių apraiškų buvo pasaulietiškas ir abipusiškas diplomatinis tarpininkavimas. Šiame skyriuje ketinu nuodugniau aptarti naujai susiformavusias valstybes ir pažvelgti į jų vidinį susvetimėjimą, lėmusį naują paradigmą, turėjusią revoliucingų *tarp*nacionalinių padarinių – *antidiplomatiją*.

Antidiplomatijos teorijos atsiradimas bus pagrindinė šio skyriaus tema. Šios teorijos tarptautiniai padariniai Prancūzijos ir Rusijos revoliucijų metu bus nagrinėjami kitame skyriuje apie neodiplomatiją. Idėjos, kurias apskritai pavadinau antidiplomatija, šmėkščiojo nuo pat diplomatijos aušros ir prisidėjo prie jos plėtros. Jau atkreipiau dėmesį į diplomatijos teorijai būdingą tendenciją remtis keletu pasirinktų veikalų ir kurti nuoseklios diplomatijos istorijos vaizdą. Pamėginau atsverti šią tendenciją atkreipdamas dėmesį į mąstytojus ir teorijas, kurie paprastai nebuvo aptariami ir svarstomi. Šitaip elgsiuos ir šiame skyriuje, daugiausia gvildensiu mažiau žinomų asmenų antidiplomatines idėjas, taip pat ne tokias garsias žinomų veikėjų mintis. Tačiau norėdami nustatyti, kokioje dirvoje galėjo rasti vietą antidiplomatija, atskirai nagrinėsime ir Hobbesą bei Marxą – mat jie sukūrė daugelį sąvokų, kuriomis grindžiama diplomatija, ir susistemino daugelį kertinių diplomatijos teorijos idėjų. Iš šių dviejų mus labiausiai domina „ankstyvasis" Marxas, kadangi jo bandymas susieti religinį bei pasaulietinį susvetimėjimą ir sutaikyti partikuliarizmą bei universalizmą skatinančias jėgas yra teorinis antidiplomatijos genealogijos supratimo pagrindas[1]. Po Hobbeso ir Marxo pažvelgsime į utopinius mąstytojus ir *philosophes*, kurie nuo šešiolikto amžiaus mėtė pirmuosius teorinius iššūkius diplomatijos tikslo ir metodų sampratai.

Kadangi pirmiausia reikia įrodyti, kad antidiplomatija egzistuoja, aš nerepetuosiu argumentavimo arba neužbėgsiu jam už akių abstrakčiu apibrėžimu. Tačiau galbūt bus naudinga išvardyti kai kurias mano anksčiau nurodytas skirtis. Pirma, diplomatijos plėtra yra visų pirma horizontali, o antidiplomatijos – vertikali. Antra, abiem atvejais šios plėtros pavidalas atspindi abipusio susvetimėjimo pobūdį: pirmuoju – tarp valstybių, antruoju – tarp sluoksnių pačiose valstybėse. Tačiau norint, kad tarpininkavimą būtų galima apibūdinti diplomatijos terminija, susvetimėjimas turi būti sisteminis. Trečia, ir diplomatija, ir antidiplomatija dėl susvetimėjimo tampa šiek tiek solidarios: pirmuoju atveju tai įvyksta, kai partikuliaristiniai politiniai dariniai abipusiškai susvetimėja universalistinei Bažnyčiai ir monarchijai, antruoju – kai naujos universalizmo jėgos, *utopistai*, abipusiškai susvetimėja diplomatijos partikuliarizmui. Ketvirta, diplomatija galų gale yra ir segmentacijos rezultatas, ir jos išsaugojimo veiksnys, o antidiplomatija yra jos griovimo veiksnys. Tad diplomatijos turinys yra derybos tarp valstybių, o antidiplomatijos – propaganda tarp tautų. Trumpai tariant, diplomatijos tikslas yra tarpininkauti susvetimėjusiems santykiams, o antidiplomatija siekia įveikti *visus* susvetimėjusius santykius.

UNIVERSALIZMAS PRIEŠ PARTIKULIARIZMĄ JUDĖJIŠKOJE-KRIKŠČIONIŠKOJE TRADICIJOJE IR MARKSIZME

Diplomatiją vis labiau tapatinant su *partikuliaraus valstybių* susvetimėjimo tarpininkavimu, antidiplomatijos teorija plėtojosi priešinga kryptimi – kaip *visuotinio žmonijos* susvetimėjimo tarpininkė. Šis konfliktas tarp partikuliarizmo ir universalizmo yra pagrindinis teorinis, o kartais – kaip matysime Prancūzijos ir Rusijos revoliucijų atveju – ir istorinis diplomatijos antitezės šaltinis. Todėl pirma išnagrinėsime dvi artimas mąstymo tradicijas, kurios vertinamos kaip šio konflikto rezultatas ir kaip galimas jo sprendimas.

Skyriuje apie mitodiplomatiją išsamiai apibūdinta antinomija tarp judaizmo „šiurkštaus" realizmo ir krikščionybės universalistinio idealizmo duoda keletą įžvalgų apie dialektinį diplomatijos ir antidiplomatijos ryšį. Judaizmo atveju genčių antagonizmo perdavimas vienai aukščiausiajai dievybei sukūrė tautą, kurios galia reiškėsi santykiuose tarp „išrinktosios" ir dar svetimų Jahvei tautų. Horizontali diferenciacija buvo svarbiausias veiksnys, tai liudija paprasčiausi mainų santykiai: „Kas yra nugaišęs, to nevalgysite. Gaišeną valgyti gali duoti ateiviui ... ar parduoti ją svetimšaliui, nes tu esi tauta, pašvęsta Viešpačiui, savo Dievui"[2]. Taip pat buvo labai svarbus draudimas palūkininkauti; jis dažnai kartojamas: „Kai skolinsi mano žmonėms, savo vargšams, nesielgsi su jais kaip skolintojas, nereikalausi iš jų palūkanų"[3]. O horizontalus susvetimėjimas padėjo švelninti vidinį vertikalų susvetimėjimą. *Pakartoto Įstatymo knygoje* skaitome: „Kadangi krašte beturčių niekad netruks, todėl įsakau tau: ištiesk ranką vargšui ir beturčiui artimui savo krašte"[4].

Kaip ir judaizmas, krikščionybė plėtojosi religinės ir politinės anarchijos sąlygomis. Tačiau ji susvetimėjimui priešstatė idealizuotą bendruomenę, atvirą visiems, priėmusiems mesianistinį Kristaus mokymą. „Išrinktąją tautą" pakeitė „visuotinė žmonijos brolybė", o naujos susvetimėjimo sienos atskyrė šventuosius ir nusidėjėlius, bet ne tautas. Šiuo atžvilgiu krikščionybė buvo antidiplomatinė tarpininkė. Kai kolektyvinio susvetimėjimo sau sukurta galia buvo sutikrovinta Bažnyčioje ir naudojama valdovų, ši vienpusiška antidiplomatijos orientacija buvo išoriškai perkelta į santykius su islamu, o po to, kaip jau matėme, – su Naujuoju Pasauliu. Tačiau, kaip parodėme anksčiau, šis išorinis ir vidinis religinis susvetimėjimas galiausiai paskatino skaldytis krikščioniškąjį pasaulį, o tai pranašavo diplomatijos raidos pradžią.

Šis labai schemiškas išdėstymas turėtų padėti nušviesti susvetimėjimo sukeliamą prototipinį prieštaravimą, kurio išraiškos yra diplomatija ir antidiplomatija, – tai prieštaravimas tarp atskirybės ir visuotinybės[5]. Jis matyti pereinant iš mitinės Rojaus harmonijos į žmogaus nuopuolį, ribotų tautinių Judėjos ištakų priešstatoje krikščioniškojo pasaulio universalizmui, o po to – krikščioniškojo pasaulio susidūrime su islamu ir atsiskyrusiomis valstybėmis. Šis prieštaravimas – tai prieštaravimas tarp judaizmo partikuliaristinio realizmo ir krikščionybės universalaus spiritualizmo.

E. B. Tyloras savo veikale *Origins of Culture* pateikia vieną aiškų susvetimėjimo pavyzdį. Šį susvetimėjimą sukėlė konfliktas tarp religinės visuotinybės ir nacionalinės atskirybės kritišku viduramžių vienybės žlugimo laikotarpiu. Iš pradžių Tyloras išsamiai pasakoja apie viduramžiškus prietarus, pasak kurių, žydai turi uodegas kaip ir velniai[6]. Po to jis aprašo, kaip ši kitoniškumo stigma susiejama su pusiau religinėmis, o galų gale nereliginėmis, tautinėmis charakteristikomis. Pakeliui Tyloras cituoja „uolų ir šiek tiek cinišką reformatorių vyskupą Bale'ą", kuris pradeda nuo paplitusios nuomonės, jog tie, kurie įžeidė šv. Augustiną, turėję uodegas, o baigia mintimi, jog šis mitas apskritai pakenkė anglams:

> Johnas Capgrave'as ir Alexanderas iš Ešbio teigia, jog dėl to, kad mėtė žuvų uodegas į šį Augustiną, Dorsetšyro vyrams užaugo uodegos. Tačiau Polydrous pritaikė tai Kento vyrams Straude prie Ročesterio, nupjovusiems Thomaso Becketo žirgui uodegą. Taip Anglija per savo rašytines melagingas legendas visose kitose šalyse patyrė amžiną gėdą dėl uodegų, o dabar iš tiesų nežino, ką bedaryti ..., anglas dabar negali keliauti į kitą šalį prekiauti ar imtis kito garbingo verslo, nes jam su didžiausia panieka prikišama, kad visi anglai uodeguoti[7].

Tokie pasakojimai gali atskleisti, koks susvetimėjimo vaidmuo. Jie lokaliniu mastu parodo, kaip, iš naujo apibrėžiant „svetimšalio" sąvoką, dialektiškai sąveikavo du veiksniai – jėgos, kurias išlaisvino religinės visuotinybės suirimas, ir tautinio partikuliarizmo radimasis. Pasak Michaelo Howardo, Oksfordo naujosios istorijos karališkojo profesoriaus, šiuo laikotarpiu daugelis manė, kad „svetimšaliai yra už artimiausios kalvos“[8]. Šis regionalizmas trukdė formuotis ypatingai galiai – valstybei, ir trukdė tol, kol diplomatija patyrė didžiulę „nesėkmę“ – turima galvoje tai, kad ji tęsėsi karais, pareikalavusiais per prievartą įvesti visuotinę karinę prievolę, kuri buvo devyniolikto amžiaus dovana tautiniam homogeniškumui.

Apie tai, kaip Europos elitas ir kapitalizmo jėgos keitė senuosius visuotinybės mitus naujais, kalbama Marxo apybraižoje „Žydų klausimu“. Čia ne tiek atsakoma į anksčiau pasirodžiusį Bruno Bauerio straipsnį, kiek paaiškinama, kaip skilimas tarp „civilinės visuomenės“, kaip dalinių, individualių interesų sankaupos, ir „valstybės“, kaip abstrakcijos, idealo, visuotinybės, yra susijęs su to meto žydų ir krikščionių religijų susipynimu bei sekuliarizacija[9]. Marxas pradeda dabar gerai žinoma prielaida, kad dėl judaizmo tolerancijos palūkininkavimui jis tapo seniausia „kapitalizmo dvasia“. Tai „chimeriška žydo tautybė ..., prekeivio ir visų pirma finansininko tautybė“, išardė visuomeninį krikščioniškojo pasaulio susitelkimą ir sukūrė sąlygas „civilinei visuomenei“[10]. Universalistinę krikščionybės dvasią suskaldė *„civilinės visuomenės,* egoizmo sferos, *bellum omnium contra omnes* dvasia. Ji yra jau ne bendrumo, bet atskirumo pradas“[11].

Pažymėtina, jog Marxas „visų karo prieš visus“ nesieja su hipotetine prigimtine būkle, kaip tai darė Hobbesas[12]. Ne, tai judaizmo „kapitalistinė dvasia“, „universalizuota krikščionybei įsigalėjus“, „išskaido žmonių pasaulį į atomistinių, vienas kitam priešiškų individų pasaulį ...“[13] Aišku, kad Marxas perėmė iš Hobbeso demitologizuotą valdžios sampratą, leidusią Hobbesui postuluoti „mirtingąjį dievą“, arba Leviataną, galintį duoti tvarką ir įstatymą visuomenei, iš kurios atimta dieviškoji valdžia. Bet Marxas žengia toliau ir, norėdamas nustatyti tikrąjį Leviatano galios šaltinį, įsiskverbia į „civilinės visuomenės vidurius“. Nepakanka teigti, kaip daro daugelis rašiusiųjų apie visuomenės sutartį, kad žmogus iš dalies ar visai išsižada savo individualios laisvės arba lygybės, siekdamas įgyti tam tikrą saugumą kaip pilietis. Juk laisvė, teigia Marxas, kaip „žmogaus teisė, remiasi ne žmogaus ryšiais su kitais žmonėmis, o atvirkščiai – vienų žmonių atskyrimu nuo kitų... Praktinis laisvės teisės panaudojimas reiškia žmogaus privatinės nuosavybės teisę"[14]. O lygybė „kaip tik yra laisvės lygybė ..., kiekvienas žmogus vienodai laikomas savaiminga monada"[15]. Tad saugumas ne išvaduoja žmogų iš anarchijos būklės, bet, „priešingai, saugumas yra civilinės visuomenės egoizmo garantija"[16]. O kas tada yra visuomenę saistanti jėga? Marxas atmeta idealistinę Hegelio socialinės substancijos sąvoką ir Benthamo tikėjimą individo „protingu egoizmu". Ši saistanti jėga yra pinigai kaip „susvetimėjusi žmogui jo darbo ir jo esaties esmė, ir ši svetima esmė privertė žmogų jai paklusti, ir jis ją garbina"[17]. Ne Leviatanas, o Mamona yra tas „mirtingasis dievas", kuris vėl integruoja visuomenę: „Žydų dievas pasidarė pasaulietiškas, jis tapo pasaulio dievu"[18].

Taigi civilinės visuomenės egoistiškas šališkumas, siekiant jį iki galo patenkinti ir norint užmaskuoti tikruosius susvetimėjusio darbo sukurtus padalijimus, yra iškeliamas iki abstrakčios „visuotinybės". Valstybė kaip šios dirbtinės visuotinybės atstovė perima religijos vaidmenį: „Kaip Kristus yra tarpininkas, kuriam žmogus priskiria visą savo dieviškumą, visą savo religinį ribotumą, taip ir valstybė yra tarpininkė, kuriai jis suteikia visą savo nedieviškumą, visą savo *žmogiškąją laisvę*"[19].

Pritaikę Marxo analizę valstybių tarpusavio santykiams, galime kitaip interpretuoti konfliktą tarp atskirybės ir visuotinybės. Šiuo atveju diplomatija, būdama netobula visuotinybė, mėgina tarpininkauti ne paprastam, pavyzdžiui, Hobbeso, „visų karui prieš visus", o susvetimėjimui, būdingam valstybių „civilinei visuomenei".

O kas, Marxo nuomone, yra šio susvetimėjimo šaltinis? Politinėje bendruomenėje, teigia Marxas, „žmogus yra *visuomeninė būtybė*; bet *civilinėje visuomenėje* jis veikia kaip *privatus asmuo*, kitus žmones laiko priemone, pats nusižemina ir tampa priemone bei svetimų jėgų žaisliuku"[20]. Taigi civilinėje visuomenėje žmogus susvetimėja kitiems, kai yra laikomas priemone tikslui pasiekti. Kaip ir Hobbeso teorija, šis tikslas iš esmės yra pati galia arba, tiksliau, toks galios perteklius, kuris garantuoja individo saugumą. Hobbesas *Elements of Philosophy* numato požiūrį į galią, pasak kurio, kiek vienas individas galios laimi, tiek kitas pralaimi: „Kadangi vieno galia priešinasi kito galiai ir trukdo jai veikti, galia paprasčiausiai tėra tai, kuo vieno galia viršija kito galią"[21]. Be to, Hobbesas aprašo galią grindžiančius ekonominius mainus ir tarsi numato Marxo idėją, kad žmonės, susvetimėdami savo produktui, susvetimėja savo pačių galiai ir kitiems žmonėms. „Žmogaus vertė, arba vertingumas, – teigia Hobbesas, – be viso kito, yra jo kaina; ji yra tokia, kiek būtų duota už jo galios panaudojimą: ir todėl tai yra ne absoliutus dydis, bet dalykas, priklausomas nuo kito reikmės ir nuomonės ..., kaip ir kitiems dalykams, taip ir žmogui kainą nustato ne pardavėjas, bet pirkėjas."[22] Tad Marxas yra „Hobbeso sekėjas" tiek, kiek jis pripažįsta visuotinę kovą dėl galios; tačiau aišku, kad jis susvetimėjimą laiko šios kovos esmine priežastimi, o ne vienu iš jos padarinių, kaip teigia Hobbesas.

Vadinasi, Marxo nuomone, įveikus susvetimėjimą, valstybių kova dėl galios liausis. Jau matėme, kad Hobbeso nuomonė yra kitokia: Leviatanas yra ir veikia kaip įsiamžinanti galia. Pirminis jo galios šaltinis yra savanoriškas galios perdavimas susitarimu; tačiau aplinkybės, kurios lemia Leviatano būtinumą, yra ne susvetimėjimas, bet visuotinė galių kova dėl saugumo, kuris ir yra ta priežastis, kodėl Leviatanui suteikiama absoliuti ir visuotinė aukščiausioji valdžia. Žinoma, tai reiškia, kad tarp leviatanų vyraus „amžinas ir nuolatinis vis didesnės galios troškimas, pasibaigiantis tik su mirtimi"[23]. Hobbesas nepalieka vietos galimybei, jog valstybės galėtų perduoti savo galias sukurdamos antvalstybinį Leviataną: „Viena nuo kitos nepriklausomose valstybėse ir respublikose kiekviena jų ... turi absoliučią laisvę daryti tai, ką nuspręs labiausiai prisidedant prie jos gerovės"[24]. Ši suvereno laisvė kyla iš to, kad žmonės išsižada laisvių mainais už siekiamą saugumą.

Tačiau Marxas mano, kad ši laisvė – ir jos tariama visuotinybė – yra mitologizuotos. Be to, galia, kuriai ji yra pajungta, taip pat padaro valstybes priklausomas vieną nuo kitos, o tai neigia Hobbeso teiginį apie amžiną Leviatano nepriklausomybę: „Jei politika idealiu požiūriu yra pranašesnė už pinigų galią, tai iš tikrųjų ji yra tapusi jos baudžiauninke"[25]. Trumpai tariant, lygiai kaip šališkų ekonominių interesų galia per abstrakčią visuotinybę, valstybę, viešpatauja visoje civilinėje visuomenėje, taip, Marxo požiūriu, valstybių bendruomenėje stipriausias šališkas interesas viešpatauja per „universalų" aparatą, diplomatiją. Tačiau valstybės ir diplomatija nesąmoningai skatina savo pačių išnykimą, kadangi galia kaip mainomoji vertė (t. y. pinigai) „tapo pasaulio valdžia, ir praktiška žydo dvasia tapo praktiška krikščionių tautų dvasia"[26]. Tai papildo vėlesnį Marxo ir Engelso mechanistine kapitalizmo prieštaravimų analize grindžiamą teiginį, kad valstybė „nunyks".

Šis „ankstyvojo" Marxo ir Hobbeso pažiūrų palyginimas rodo, kaip jie, nors ir remdamiesi istoriškai skirtingomis prielaidomis, bet vienodai nujausdami krizę, ėmėsi „realistiškai" kritikuoti tą diplomatiją, kuri buvo praktikuojama atitinkamai devynioliktame ir septynioliktame amžiais[27]. Hobbesas, išgyvenęs Anglijos pilietinį karą, padarė išvadą, kad tautos ar kurios nors jos dalies nekontroliuojamą ir įsiamžinančią aukščiausią valdžią padarė būtiną visuotinė kova dėl galios. Taip jis perkėlė tą kovą dėl galios į tarptautinę areną ir užkirto kelią bet kokiam tarpininkavimui, grindžiamam moralės ar teisės įstatymais. Šiuo požiūriu Hobbeso *Leviatanas* yra „realistinė" krikščioniškojo pasaulio diplomatijai būdingų universalistinių prielaidų kritika.

Kita vertus, Marxas turėjo tą pranašumą, kad kapitalizmo „krizė" sudarė galimybę nustatyti naujas telkiančias, nors ir šališkas, visuomenės jėgas, kurios netrukus galėjo iškilti kaip visuotiniai santykiai. Jis iškėlė sau užduotį „realistiniais", t. y. materialistiniais, argumentais paneigti „utopinę" interesų darnos teoriją, pasak kurios šališki arba privatūs interesai paties likimo buvo paverčiami visuotiniais arba visuomeniniais interesais[28]. Savo *Grundrisse* Marxas kontrastingai Hobbesą priešstato Adamui Smithui, kad paneigtų neistorinį šio teiginį, jog kiekvienas, siekdamas savų interesų, prisideda prie bendrojo intereso:

> Iš šios abstrakčios frazės lygiai taip pat būtų galima padaryti išvadą, kad kiekvienas individas blokuoja kito individo interesų gynimą, taigi vietoje bendro sutarimo šis visų karas prieš visus sukuria bendrą neigimą. Iš tikrųjų reikalas yra tas, kad privatus interesas jau pats savaime yra visuomeniškai apibrėžtas interesas, kuris gali būti pasiektas tik visuomenės nustatytomis sąlygomis ir tomis priemonėmis, kurias suteikia visuomenė: taigi jam reikalingas šių sąlygų ir priemonių atgaminimas[29].

Kosmopolitinės jėgos, slypinčios už šių „visuomeniškai determinuotų interesų", yra neatsiejamos nuo kapitalo gamybinių jėgų, kurių pagrindas yra visuotinė komercija ir pasaulinė prekyba. Šis pagrindas, kaip teigia Marxas, teikia „universalaus individų vystymosi ... ir pastovaus visų apribojimų, suvokiamų *kaip* apribojimai, o ne kaip šventa riba, panaikinimo galimybę"[30]. Marxo kritika, kuriai vis dar darė didelę įtaką Hegelio ir Feuerbacho metafiziniai susvetimėjimo formų tyrimai, yra daugiau filosofinė negu sociologinė: jis aiškina, kad valstybės – o laikantis šios logikos, ir valstybių sistemos –

yra „tariamos" visuotinybės. Pamatysime, kad ši, kaip ir interesų darnos, doktrina devynioliktame amžiuje turėjo įtakos „utopinei" antidiplomatijos teorijai. Bet netgi šiuo pradiniu susvetimėjimo teorijos raidos tarpsniu ši teorija implikuoja, kad valstybės ir jų netobuli universalistiniai priedai – diplomatija ir tarptautinė teisė – yra siaurai šališki klasiniu požiūriu. Jos implikacijos yra reikšmingos „realistinei" antidiplomatinei kritikai. Tad galima teigti ir tai, kad ši kritika turėjo „revoliucinių" (arba „kantiškų") padarinių diplomatijai, nes ji, atmesdama juridinę sutarties formą kaip klasinio viešpatavimo priedangą, kartu atmeta visus „racionalistinius" (arba „Grocijaus tipo") priesakus, kaip tarptautiniais susitarimais ar sutartimis sukurti egalitarinę pasaulio tvarką[31].

DIPLOMATIJOS IŠSTŪMIMAS: UTOPIZMAS IR ANTIDIPLOMATIJA

Esminis antidiplomatinės teorijos aspektas yra *utopizmas*. Tai yra tiltas, jungiantis eschatologinius ir milenaristinius mitodiplomatijos keliamus reikalavimus su šių laikų pasaulietiniais bandymais pakeisti diplomatiją. Atsiradusi tarptautinių santykių teorija itin daug dėmesio skyrė utopinio mąstymo tikslams ir padariniams. E. H. Carras knygoje *Twenty Years Crisis* atskleidė tarptautinių santykių utopinio mąstymo tendenciją ir pripažino jos sekėjų reikšmę. Jis palygino juos su viduramžių alchemikais, kurie galbūt niekuomet nepasiekė užsibrėžto tikslo – paversti šviną auksu, tačiau sukūrė metodus ir sąlygas, reikšmingus šiuolaikinio fizikos mokslo plėtrai[32]. Tačiau alchemikai ir utopistai, ypač gyvenę tarp dviejų pasaulinių karų, negalėjo išspręsti iškilusių konfliktų nes, pasak Carro, „jų kūrinys buvo ne analizės, bet siekių rezultatas"[33].

Po Carro intelektualinis domėjimasis utopizmu tai sustiprėdavo, tai vėl atslūgdavo. Kaip galima numanyti iš jo knygos pavadinimo, utopinė mintis neretai iškyla krizių metu, kai paaiškėja, kad seni metodai ir tikslai netinka naujoms problemoms spręsti. Tačiau Carrą (kritiškai vertinusį Tautų Sąjungos utopizmą) ir kitus autorius labiausiai domina žalingi utopinio mąstymo *padariniai*, arba, kaip tai buvo apibūdinta, „taikomoji utopistika". Yra tikrai svarių priežasčių kruopščiai tirti utopinį mąstymą, ypač todėl, kad pulti diplomatijos tradicijas Prancūzijos ir Rusijos revoliucijų metu dažnai skatino tos idėjos, kurios buvo perimtos iš septyniolikto, aštuoniolikto ir devyniolikto amžių utopijų. Tačiau yra ir kitų, aktualesnių priežasčių tirti utopinį mąstymą.

Svarbiausia yra tai, kad jis radosi kartu su diplomatija šešioliktame ir septynioliktame amžiais. Jau matėme, kad diplomatijos genealogija tiria konfliktus, baimes ir susvetimėjimą, lėmusius diplomatijos būtinumą ir galimumą. Utopijos yra labai svarbios šiai genealogijai, kadangi utopinis geriausios visuomenės vaizdinys kartu yra ir karštas prarastos vienybės troškimas, padaręs mitodiplomatiją galimą, ir baimės bei susvetimėjimo sąlygų, padariusių diplomatiją būtiną, kritika, ir įspūdinga programa, kaip padaryti diplomatijos pabaigą jei ne tikėtiną, tai bent jau iš principo įmanomą. Šis pastarasis utopinio mąstymo bruožas suteikia jam ypatingą vietą antidiplomatijos paradigmoje.

Prieš nuodugniau tirdami šiuos tris utopijos bruožus, turime imtis nelengvos užduoties apibrėžti utopiją. Beveik *neišvengiamai* utopijos negalima apibrėžti vienintele reikšme. Tačiau mūsų tyrimo tema ir struktūra šiek tiek riboja nagrinėjamą dalyką. Pirma, mes aptarsime tik tipiškas šešiolikto, septyniolikto ir devyniolikto amžių utopijas, kuriose glūdi svarbių įžvalgų tiek diplomatijos, tiek ir antidiplomatijos teorijoms. Antra, nagrinėjamos tik tos utopijos, kurios sistemiškai kritikuoja šališkumą, nesantaiką ir susvetimėjimą ir siūlo universalias formules, kaip visa tai įveikti. Trumpai tariant, utopinę tradiciją susieję su antidiplomatija, kaip kad judėjiškoji-krikščioniškoji tradicija buvo susieta su mitodiplomatija, analizuosime ją kaip diskursą ir kaip hermeneutiką tokio diskurso, kuriuo mėginama vaizduotėje įveikti tikrovėje ne iš karto įveikiamus prieštaravimus ir susvetimėjimą. Todėl iš bendro pobūdžio apibrėžimų, kuriuos radau išsamiame Manuelso veikale apie utopijas, kaip tinkamiausią (gal ir turiningiausią) pasirinkau Rogerio Mucchielli'o veikale *Le Mythe de la cité idéale* (1961) pateiktą apibrėžimą: „Mitas, sužadintas asmeninio maišto apskritai prieš žmogaus padėtį, kurią įkūnija konkrečios aplinkybės; maišto, kuris, susidūręs su kliūtimi ar bejėgiškumu, sukuria vaizduotėje *kitą* arba *niekur*, kur visos tos kliūtys yra pašalintos"[34]. Šis apibrėžimas yra parankiausias, kadangi pritaikomas galios ir tiesos matricai, kuri yra ir antidiplomatinio, ir utopinio diskurso pagrindas. Kitaip tariant, jis mums nurodo jų bendrą, mitinę funkciją: vaizduotėje suderinti galią ir tiesą, kad žmonija galėtų įveikti visuotinę susvetimėjimo būklę.

Tad pagrindinis šešiolikto ir aštuoniolikto amžių utopijos bruožas yra žmonijos mitinės vienybės ilgesys. Akivaizdu, kad šią nostalgiją kurstė po krikščioniškojo pasaulio suirimo įsivyravusi anarchija. Kad būtų aiškiau, diplomatijos teoriją ir antidiplomatijos teoriją vaizdavau diametraliai priešingas. Tačiau iš jų pirmosios reakcijos į šią anarchiją matyti, kad jos abi vienaip ar kitaip natūraliai krypo į krikščioniškus mitus. Kalbant apie diplomatijos teoriją, tai buvo *sutarties* mitas arba praeities vaizdinys, kurį po nuopuolio puoselėja žmogus, sulaužęs sutartį su Dievu ir amžinai mėginantis įstatymais vėl šiek tiek priartėti prie Rojaus[35]. Kita vertus, antidiplomatinė teorija remiasi *utopijos* mitu, arba milenariniu ateities vaizdiniu. Remdamiesi visuomenės *telos* – o ne kilmės – pažinimu, utopistai tikėjosi sukurti žinojimu grindžiamą galią tai visuomenei pertvarkyti. Utopistai darniai manė, kad taika esanti didžiausias gėris ir galutinis Europos visuomenės tikslas. Teoriškai buvo susietos individo dvasios ramybė ir valstybės taika.

Tačiau buvo aišku, kad krikščionybė nebegali išlaikyti tos lemtingai svarbios taikai sąsajos. Tad utopistai, eidami alchemikų ir vienuolių, prekeivių ir jūrininkų pramintais takais, ėmėsi naujų mokslų, prisiminė graikų mitą apie idealią valstybę ir domėjosi vienuoliškomis institucijomis bei naujai atrastų žemių tikrove, kad sukurtų sekuliarizuotas taikaus pasaulio vizijas. Šiose ankstyvosiose utopijose vis dar vyravo krikščioniškosios vertybės, tačiau jų atrama buvo humanizmo dvasia, būdinga Erazmui, Rabelais, More'ui ir kitiems šešiolikto amžiaus šviesuoliams, kurie, helenizuodami krikščionybę, padėjo atgaivinti Europos kultūrą.

Šis kultūros atgaivinimas galbūt yra vienas svarbiausių utopinio mąstymo nuopelnų diplomatijai. Arba, jei norite, jį galima vertinti kaip kultūros remitologizavimą stengiantis rasti atsvarą anarchijos jėgoms, kurias išlaisvino jau minėtas Hobbeso atliktas galios demitologizavimas. Svarbu tai, kad suverenios galios *šaltinis* nėra pagrindinis ankstyvųjų utopijų klausimas[36]. Dažnai pagrindinė utopijos tema – kaip ta galia *įgyvendinama*. Ji visuomet atskleidžiama galios *ritualais*. Matydami atvirus ir neretai žiaurius galios nulemtus padarinius žmonių visuomenėje, utopijų autoriai konstruoja ritualus kaip kultūriškai reikšmingus socialinius aktus, turinčius sušvelninti tą galią. Daugeliu atžvilgių utopijos tikslas yra racionalizuoti galią – nebūtinai pasitelkus protą, bet per kolektyvinę sistemą įpročių, kuriuos galima racionaliai paaiškinti ir įdiegti per kultūrą. Čia glūdi svarbus utopizmo ir *diplomatinės* kultūros ryšys. „Pirmasis" diplomatas privalo atlikti nepaprastai iracionalų veiksmą, kai, užuot nužudęs priešą, nutaria su juo kalbėtis. Kadangi jis ir jo priešas paklūsta ne to paties suvereno teisei, tai jo sėkmė – ir būsimasis saugumas – daugiausia priklauso nuo vienintelio veiksnio – galios paversti tą iracionalų veiksmą ritualu, būtent racionaliai jį paaiškinti ir suteikti jam socialinę reikšmę, kurią bendruomenė įpras pripažinti. Mes jau nurodėme daugelį galios ritualų, padėjusių plėtotis diplomatijai, pavyzdžiui, aukojimas, pasikeitimas dovanomis, pirmenybė, *courtoisie* ir *civilité*. Šie ritualai atitinka hierarchiškai žemėjančias nesantaikos ir susvetimėjimo mediacijas Dievo, Kristaus, popiežiaus ir monarcho atžvilgiu. Utopijos autorius projektuoja dar vieną žingsnį žemyn *ir* žingsnį į šoną, galima sakyti, diagonalinio tarpininkavimo link, nes, Thomaso More'o žodžiais sakant, jis „labiau nori, negu tikisi", kad per ritualą racionalizuota galia ateityje tarpininkaus *sau*. Mes negalime įvertinti, kokiu mastu utopistų įsivaizduojama internalizuotos, sunormintos, sukultūrintos būsimosios galios vaizdinys tiesiogiai ar priešingai paveikė Vakarų diplomatinę kultūrą. Tačiau remdamasis Manuelso ir kitų darbais, trumpai supažindinsiu su kai kuriomis utopijomis, kritikavusiomis diplomatiją ir kūrusiomis jai alternatyvas ankstyviausiais ir jautriausiais jos raidos tarpsniais.

Reikėtų pradėti nuo mąstytojo (ir ambasadoriaus), sukūrusio patį terminą, Thomaso More'o. Jo *Utopija* (1516) buvo mėginimas užpildyti po universalios religinės kosmologijos suirimo likusią tuštumą – išsamiai pavaizduoti idealią bendruomenę, kurioje ramybę garantuoja nuosavybės ir išsilavinimo lygybė bei teisės diktatas. Gatvės yra dvidešimties pėdų pločio, visi dirba bendruomenei šešias valandas per dieną, visi vienodai apsirengę, vietoje pagamintas perteklius yra kruopščiai paskirstomas, „taigi visa sala yra tarsi viena šeima". Alchemikai More'o Utopijoje liktų be darbo; auksas yra nuvertėjęs, kadangi naudojamas tik naktipuodžiams ir vergų grandinėms gaminti. Puikioje satyrinėje scenoje More'as savo panieką netikriems jo epochos poreikiams, pompastikai ir tuštybei perteikia per užsienio ambasadoriaus personažą, kuris atvyksta į Utopiją apsikarstęs auksu ir brangakmeniais ir nesuvokia, kodėl čiabuviams atrodo toks juokingas.

Utopijos išoriniai santykiai visiškai priklausomi nuo vidaus poreikių. Užsienio prekyba reikalinga tik geležiai įsigyti, nes saloje jos trūksta, ir pertekliui gauti, kuris naudojamas kaip užmokestis samdomiems kareiviams; patys Utopijos gyventojai nesitepa krauju mūšyje. Tuo pačiu laikotarpiu Machiavelli buvo priešingos nuomonės ir samdinių buvimą laikė valstybės silpnėjimo priežastimi bei įrodymu. Bet dėl karo metodų jie abu sutaria: pateisinamos visos priemonės, kurios būtinos pergalei iškovoti[37]. Tačiau More'as manė, kad tik tris karo priežastis galima vadinti pateisinamomis: gynimąsi nuo įsiveržimo, sąjungą su kita užpulta valstybe ir tautos išlaisvinimą nuo tironijos. Yra ir išimčių; pažymėtina tai, kad jos susijusios su periferiniais, t. y. neeuropiniais, santykiais, kuriuos mes jau nagrinėjome kaip Europos susvetimėjimo *perkėlimą išorėn*[38]. Naujojo Pasaulio užkariavimą Utopijos gyventojai „vertino kaip visiškai teisingą karo priežastį, nes jei kokie nors žmonės laiko tuščią ir pelningai nenaudojamą žemę ..., tai ji, nepaisant prigimtinės teisės, turi būti išvaduota ir puoselėjama"[39]. Vis dėlto karas laikomas neišvengiama blogybe ir nesulaukia jokių feodalinių pašlovinimų. Utopijoje *perkainojami* beveik visi feodaliniai įpročiai. Čia nėra baronų dvarų, didikai – tai tik barbariški užsienio priešai, o diplomatinį korpusą sudaro ne kareiviai, o teisininkai ir valdininkai. *Utopijoje* More'as visai nekalba apie islamą, tačiau atsigriebia už šį tylėjimą savo kūrinyje *Pasikalbėjimai apie paguodą nuo nelaimių*, kuris buvo parašytas 1534 m., kai jis kalėjo Taueryje[40]. Čia More'ui rūpi ne jo paties sunki padėtis, o Europos likimas – kas būtų, jei nepavyktų sunaikinti Kristaus priešų liuteronų.

Gana įdomu, kad antrą įtakingiausią po More'o utopiją sukūrė Campanella Neapolio kalėjimuose, kur praleido dvidešimt septynerius metus; ne už tai, kad parašė garsųjį *Saulės miestą*, o už ereziją ir, kaip spėjama, už tai, kad užsitikrino turkų *paramą* 1599 m. per Kalabrijos sukilimą prieš ispanus. Jo utopinis veikalas vertingas todėl, kad čia stengiamasi intelektualiai užgrįsti didėjančią prarają tarp mokslo ir religijos, o tarptautinėje plotmėje – tarp augustiniškosios ir makiaveliškosios diplomatijos paradigmų. Kaip ir Baconas Anglijoje, Andreae Vokietijoje, o vėliau Komenskis (Comenius) Moravijoje, Campanella įsivaizdavo utopiją įkūnijančią visus pansofijos principus. Pansofija buvo vadinama šešiolikto amžiaus utopinė fantazija, kad, norint Europoje atkurti krikščioniškąją valstybę, galima sujungti naujuosius mokslus ir krikščioniškąsias vertybes. Bacono aforizmas „pažinimas yra galia" ir jo utopija *Naujoji Atlantida* reprezentuoja šį aktyvistinį tikėjimą, kad mokslinio pažinimo galia leis pertvarkyti visuomenę. Pansofijos tipo organizacija ir žinių skleidimas turėtų sukurti naujas žmonių santykių valdymo taisykles. Šiuo aspektu pansofijos tipo utopijos skyrėsi nuo More'o sukurtos utopijos: tai buvo ne valdovams skirti geranoriški apmąstymai, bet švietimo sistemos, kurias tuojau pat turėjo įdiegti apsišvietę žmonės. Tokių utopijų vadovai paprastai yra mokslininkai-dvasininkai; jų galia reiškiasi nešališku pakylėtumu, didinančiu jų budrumą. Bacono žodžiais sakant, jie veikia kaip „tikra karalystės akis" – galima suprasti žmogų, kuris visą savo gyvenimą buvo dvariškis, budriai stebimas karalienės Mergelės[41]. Bacono amžininkas Campanella sukūrė Saulės miesto valdytoją, įkūnijantį visą galią, visą pažinimą ir visą meilę. Campanella'os utopija yra naujoviška ne tuo, kad akcentuoja mokslinį pažinimą, o tuo, kad utopinį miestą vaizduoja kaip mokslo šventovę: turimos žinios turėjo būti pavaizduotos paveiksluose ant septynių sienų, ratais juosiančių miestą. Faktiškai mokslas yra sakralizuojamas, kad būtų išstumta šventa istorija. Campanella'os įsivaizduojami ambasadoriai atlieka tas pačias funkcijas, kurias išvardija Baconas: slapčia rinkti žinias visame pasaulyje[42]. Be to, tikriausiai remdamasis sava vienuolio dominikono patirtimi, Campanella ragino ne tik panaikinti asmeninę nuosavybę – nors tai buvo įprastas septyniolikto amžiaus utopijų principas, – bet ir atsisakyti šeimos. Tačiau Friedrichas Meinecke pelnytai mini jį savo veikale apie makiavelizmą. Jo dviveidis it Janas idealios bendruomenės vadovas, teigia Meinecke, simbolizuoja skilimą į seną ir naują visuomenes: vienas veidas žvelgia atgal į viduramžišką teokratiją, sumodeliuotą pagal Augustino *magnus sacerdo*, o kitas – pirmyn, į egoistinę makiaveliško tipo valstybę[43]. Nors Campanella laikė save antimakiavelininku ir plūdo florentiečio „pražūtingas išmones", apskritai jo veikalas, atrodo, buvo mėginimas atgaivinti visuotinę krikščionybės galią, papildytą „moksliniais" *raison d'état* pranašumais. Antai jis valstybės labui pritaria racionalioms karinių mokslų studijoms, eugenikai ir netgi belytei armijai (panašiai į turkų janyčarus).

Kaip ir Campanella'os Saulės mieste, Emerico Cruce'o plane, pateiktame jo darbe *Nouveau Cynée* (1623), buvo mėginama vėl susieti universaliąsias krikščionybės vertybes su nauja susiskaldžiusių valstybių tikrove. Be to, jo visuotinės taikos, įgyvendinamos per valstybių lygą, planas skirtas ir nekrikščioniškoms tautoms, tokioms kaip Persija, Kinija ir net nekenčiami turkai. Tačiau, kaip aiškina F. H. Hinsley, Cruce'as buvo „realistas" tarp septyniolikto amžiaus utopistų, nes visuotinė monarchija turėjusi ne valstybes pakeisti, bet būti „priemone mūsų valstybėms apsaugoti"[44]. Ypač įdomūs yra du Cruce'o taikos planą grindžiantys motyvai. Pirma, jis viešai smerkia vyraujančią nuomonę, kad svetimumas turkams galėtų būti pakankamai stiprus motyvas susiskaldžiusioms krikščioniško pasaulio valstybėms susivienyti į sąjungą. Advokatavimas turkams iš dalies atspindi jų kaip epizodinių prancūzų sąjungininkų vaidmenį. Tačiau žvelgdamas daug toliau ir plačiau negu jo amžininkai, Cruce'as pripažįsta, kad ateityje didžiausią grėsmę taikai – o tai ir svarbiausias akstinas iš naujo organizuoti tarptautinę valdžią – kels artimų, homologiškų valstybių tarpusavio susvetimėjimas ir baimė. Pradėdamas *Nouveau Cynée* jis rašo:

> Taikos siekiama ... ne visai nuoširdžiai. Kai kas įkalbinėja krikščioniškus valdovus taikytis ... jų bendro priešo akivaizdoje, ir net žymiausios asmenybės parodė ketinimus per maždaug ketverius metus sunaikinti turkus ..., kiti rūpinasi tik savimi sėdami nesantarvę tarp kaimynų, kad patys taikoje gyventų. Tačiau aš manau visiškai kitaip, ir man atrodo, kad, matant degantį ar ištiktą nelaimės kaimyno namą, reikia ne tik gailėtis, bet ir bijoti, kadangi žmonių visuomenė yra vienas kūnas[45].

Antroji paskata siekti taikos kildinama iš *vidinio* susvetimėjimo ir baimės. Priešingai negu amžininkai, Cruce'as manė, kad saugumą valstybės viduje taip pat garantuosianti visuotinė taika:

> Taikai įsitvirtinus tarp visų valdovų ... ir visų monarchų ... nebūtų labai sunku sulaukti jų tautų paklusnumo ... Juk monarchus nuolaidžiauti savo valdiniams verčia baimė, kad šie susivienys su svetimšaliais arba

> kad pastarieji turės naudos iš nesutarimų ir kivirčų tarp valdinių ir valdovo. Dabar ši baimė nebebūtų pagrįsta ... turint paramą kitų valdovų ..., kurie taip pat suinteresuoti nubausti maištininkus. Taigi valdovams atitektų svarbiausias visuotinės taikos vaisius[46].

Cruce'as nepasakė nieko aiškaus apie savo siūlomą valstybių lygą. Turbūt reikėtų pasakyti, kad jis buvo didesnis „realistas" nei kiti utopiniai mąstytojai, pateikę aibę tokių detalių, kurios niekuomet negalėjo būti pritaikytos. Tačiau Cruce'as pritarė tam, kad būtų plėtojamos užuomazginės taiką kuriančios institucijos – pasaulinė prekyba ir arbitražas. Tai, kad jis atgaivino arbitražą ir iškėlė jį į tarptautinę areną, taip pat jo tikėjimas prekybos universalizuojančiomis galiomis rodo, jog *trūko* tikėjimo – apie jį kalbėjome skyriuje apie protodiplomatiją – esamų institucijų galimybėmis tarpininkauti konfliktui. Šiais klausimais Cruce'o analizė buvo „realistiška", kadangi jos nepersmelkė vien išorinės krikščioniškos taikos siekiai.

Dar nepasibaigus amžiui, įvykiai pralenkė utopistų siekius, o kartais jų siekius paneigdavo. Karų tarp Didžiosios Britanijos ir Nyderlandų (1652–1674) virtinė negailestingai sudaužė viltį, kad komercinė prekyba neišvengiamai atneš taiką ir kad ypatinga valdymo forma – ar tai būtų visuotinė monarchija, ar popiežiaus valstybė, ar demokratinė respublika – galėtų priartinti amžinąją taiką. Visa tai sukėlė tokią reakciją, kad smarkiai pagausėjo mitodiplomatijos elementų utopiniuose kūriniuose. Puikus – ir nepastebėtas – šio žanro pavyzdys yra Moravijos humanisto Jano Amoso Komenskio, išgarsėjusio daugiau savo pansofiniais raštais, veikalas *Taikos angelas*[47]. Šioje knygoje, skirtoje Anglijos ir Olandijos pasiuntiniams, 1667 m. susirinkusiems Bredoje derėtis dėl taikos, išdėstyta daugelis tų irenistinių principų, kurie vėliau pasirodė populiaresniuose Penno (*Essays toward the Present and Future Peace,* 1693), Bellerso (*Some Reasons for an European State,* 1710) ir Saint-Pierre'o (*Perpetual Peace,* 1712) darbuose[48]. Iš pirmųjų knygos žodžių visiškai aišku, kad Komenskis stengiasi suteikti diplomatijai ganytojišką krikščionybės galią ir universalų pansofijos pažinimą. Nenuostabu, kad jo pagrindiniu dokumentu tampa Biblija. Jis pradeda knygą bibline aliuzija:

> Ir jei tie, kurie jus pasiuntė čia, yra *dievai žemėje* ..., ir jeigu jūs, *jų* pasiuntiniai, esate verti angelų vardų (jais Dievas iš tiesų sumanė pagerbti jus pranašo lūpomis kalbėdamas apie ANGELUS arba TAIKOS pasiun-

tinius,(*Iz 33, 7*), dabar džiūgaukite, kad esate taip pagerbti ir kad esate priskirti dangaus dvasioms, kurios įgaliotos saugoti pasaulį ...[49]

Kita vertus, Komenskis labai šiuolaikiškai apibūdina krikščioniškąjį pasaulį varginančias blogybes. Jis pasisako už laivybos laisvę, kad būtų užkirstas kelias sekinantiems konfliktams, persekiojusiems kovą dėl viršenybės prekyboje[50]. Be to, jis ragina visas valdymo formas – monarchiją, aristokratiją ar demokratiją – susitaikyti: „*Valdžios, kurios yra – tos Dievo nustatytos (Rom 13, 1)*. Todėl neleiskite, kad jos trukdytų, juo labiau griautų, o tepadeda viena kitai"[51]. Be to, jo nuomone, turkams nebepriklauso žemiškojo blogio monopolis; visos tautos tam tikru metu vienodai pademonstravo savo pasirengimą būti „šėtono, nesantaikos sėjėjo", pagalbininkėmis[52]. Vis dėlto Komenskis teigia, jog „nėra abejonės, kad nekaringa turkų tauta tampa tokia didinga ir galinga ne dėl savo pačios narsumo, o dėl nuolatinių krikščionių nesutarimų ..."[53] Pabrėždamas savo pagrindinę temą, kad ne neapykanta bendram priešui, o abipusiška taikos meilė yra gerai sutvarkytos ir teisingos pasaulio bendruomenės pagrindas, Komenskis cituoja Horacijų („Oderunt peccare mali formidine poenae, oderunt peccare boni virtutis amore")[54]. Komenskis manė, kad jo ekumeninė harmonijos žinia yra realistiškesnė negu kolektyvinis Europos mėginimas neigti, jog ji pasaulyje vėl vaidina menką vaidmenį, ir jos iracionalūs mėginimai iš naujo *primesti* vienybę.

Tačiau galiausiai Komenskio nurodymai grindžiami pranašiška ir apokaliptine galia. Jis baigia prilygindamas savo žodžius „šauksmui to galingojo angelo, kurį Jonas savo apreiškime matė nužengiant iš dangaus, kad paskelbtų pasauliui didžiąją permainą"[55]. Didžiausias Komenskio nuopelnas yra tai, kad savąją taikos žinią jis skyrė visoms tautoms: „Tenebūnie po saule KALBOS, kuri neišgirstų mano raginimo trimito"[56].

Paskutinį mano pasirinktą pavyzdį iš septyniolikto amžiaus taip pat ignoravo tarptautinės politikos teoretikai, nors jie itin domėjosi Jameso Harringtono amžininku Hobbesu. Tačiau Harringtonas buvo plačiai žinomas tuo metu, kai parašė *Oceana* (1656) ir ilgą laiką po to, nes Heinrichas Heine aiškiai teigia, jog Marxas iš jo nugvelbęs daug idėjų[57]. Kaip ir daugelis utopijų, sukurtų Anglijos pilietinių karų metais, *Oceana* yra šiek tiek ribota ir nuobodi. Vis dėlto tai yra vertinga ir naujoviška utopija, nes čia bene pirmą kartą tiesiogiai buvo susietos vertikaliosios ir horizontaliosios galios apraiškos. Kaip spėjama, Venecijos Respublikos stabilumas įkvėpė Harringtonui viltį sukurti pusiausvyros modelį, tinkamą naujajai respublikai. Gana paprastai, bet labai originaliai jis ėmėsi uždavinio susieti „nuosavybės pusiausvyrą" ir „galios pusiausvyrą". Nėra tiesioginių įrodymų, kad Harringtono darbas turėjo įtakos tarptautinės galios pusiausvyros idėjai. Tačiau vėlesnieji mąstytojai siejo vidines ir išorines pusiausvyras. Pavyzdžiui, remdamasis tuo faktu, jog Anglijos parlamentas ir Lenkijos seimas gali priversti karalių skelbti karą arba sudaryti taiką, Callières'as teigia, kad „geras derybininkas žinos, kaip rasti vidaus galios pusiausvyrą"[58]. Palyginę Harringtono pateiktą galios diferencijavimą su Hobbeso monolitiškos ir homogeniškos galios teorija, imame suprasti kai kuriuos „aspiracinio" mąstymo teikiamus pranašumus.

Harringtonas nustatė tris galios tipus, atitinkančius nuosavybės paskirstymą:

> Koks (išskyrus miestą, nes čia maža žemės, arba jos visai nėra, o pajamos gaunamos iš prekybos) yra žemės valdų arba nuosavybės planas ar balansas, toks yra ir valdymo pobūdis.
>
> Jei vienas žmogus yra vienintelis žemvaldys arba aiškiai pranoksta kitus žmones ..., jo valdymas yra absoliutinė monarchija.
>
> Jei nedaugelis arba diduomenė, arba diduomenė su dvasininkija yra žemvaldžiai, arba panašiai pranoksta kitus žmones, tai turime *gotišką* pusiausvyrą ..., o valdymas yra mišri monarchija.
>
> O jei visi žmonės yra žemvaldžiai arba žemė tarp jų pasidalyta taip, kad nei vienas žmogus, nei tam tikras jų skaičius, pvz., tik *nedaugelis* arba *aristokratija*, jų nepranoksta, tai valdymas (be jėgos įsikišimo) yra respublika[59].

Pusiausvyra dingsta, kai viena grupė be atitinkamo nuosavybės paskirstymo užgrobia politinę valdžią arba kai nuosavybės paskirstymo pokyčiai nebūna susiję su panašiais galios pokyčiais. Tai gali pasirodyti girdėta studentams, dar nepamiršusiems Tocqueville'io, Weberio ir Marxo, tačiau reikia pabrėžti, kad šitokiu būdu reikšmingai nukrypta nuo vyraujančio požiūrio, kad nuosavybė yra neatimama ir, žinoma, ne *laisvai* atimama tarsi prekė, kurią galima „įtraukti į balansą"[60]. Ne mažiau svarbi yra Harringtono išvada, kad galia yra apskaičiuojamas dydis, nes ji atitinka nuosavybės pasiskirstymą, ir kad turintieji mokslo žinių gali manipuliuoti šios galios pusiausvyra. Tačiau Harringtonas į savo skaičiavimus neįtraukia „plėšikiškų nuomos mokesčių" ir palūkininkavimo; jie, nors ir teikia nemenką „naudą valstybei", nebuvo numatyti jo balanse, kaip ir miestai[61].

Dar svarbiau yra tai, kaip Harringtonas vartoja ekonominės pusiausvyros sąvoką aiškindamas, kuo Europos valstybės skiriasi nuo Turkijos: „Jei vienas žmogus yra vienintelis teritorijos žemvaldys arba pranoksta visus žmones ..., tai jis yra Didysis Senjoras – juk taip pagal turimą nuosavybę yra vadinamas turkų valdovas, o jo viešpatavimas yra absoliutinė monarchija... Turkijoje niekas neturi teisės valdyti žemės, išskyrus Didįjį Senjorą"[62]. Pats faktas, kad turkai jau galėjo būti apibūdinti racionaliais ekonomikos terminais, o ne religijos požiūriu – kaip velnio įsikūnijimas – liudija du tarpusavyje susijusius procesus: aspiracinio mąstymo sekuliarizavimą ir Osmanų valstybės galios (ir jos keliamos grėsmės) mažėjimą. Tad ar įmanoma tiesiogiai susieti utopistus su antidiplomatijos plėtra? Reikia atsižvelgti į keletą istorijos faktų. Dauguma utopistų laikė diplomatiją Machiavelli'o išmone ir apskritai žengė petys į petį su antimakiavelininkais[63].

Nuomonė, pareikšta abato Fleury, kuris laisvalaikiu rašė utopines knygas ir yra *Réflexions sur les oeuvres de Machiavel* autorius, puikiai apibendrina septyniolikto amžiaus utopistų pažiūras. „Bet tu (Machiavelli) sakai, kad jei valdovas būtų geras, jis neišsilaikytų, nes žmonės yra blogi. Pirma, dauguma jų nėra nei labai blogi, nei labai geri ..., be to, jei nori valdyti, tai privalai juos padaryti geresnius: štai koks yra teisingos politikos tikslas ..."[64] Kaip ir daugelis antimakiavelininkų, Fleury interpretuoja *Valdovą* supaprastintai ir turbūt sąmoningai klaidinamai. Tačiau ši ištrauka taikliai parodo, jog jis ir kiti utopistai teikia pirmenybę tam kunigaikščiui, kuris auklėja, o ne kuris valdo. Štai Fleury draugas Fénélonas, stengdamasis vienu atsikvėpimu ar veikiau viena utopija įdiegti visas dorybes jaunajam Burgundijos hercogui, drįsta užsipulti Liudviko XIV despotišką valdymą ir savęs šlovinimą (*Telemacho nuotykiai,* 1699). Fénélono kūrinį galima laikyti antidiplomatiniu dėl dar vieno panašaus aspekto, būdingo daugeliui jo amžininkų utopinių rašytojų. Tai pikta, kandi tirada prieš dvariškius, kuriais Liudvikas apsupo save Versalyje. Tais laikais, kai diplomatinis korpusas nei savo sudėtimi, nei, o tai dar svarbiau, manieromis nesiskyrė nuo dvaro visuomenės, toks dvariškių veidmainiavimo ir padlaižiavimo smerkimas, be abejo, buvo skirtas tiems, kurių užduotis ir buvo pažinti *raison d'état* ir jam atstovauti.

Fleury, Fénélonas ir pirmieji utopijų autoriai viešai smerkia *raison d'état* dėl tos pačios priežasties, dėl kurios tą patį daro Botero: „Jei visur vadovaujamasi nepagrįstu ir žiauriu *ragione di stato*, tai visuotinai silpninami tikėjimo saitai, jungiantys sielas ir tautas"[65]. Tačiau utopistus nuo jo skiria tai, kad, siekdami savo tikslų, jie dėl daugelio priežasčių, kurias jau aptariau, nepasisakė už grįžimą prie mitodiplomatijos. Tarp tų priežasčių svarbiausios buvo šios: 1) išorinio horizontalaus susvetimėjimo mažėjimas; 2) vidinio (krikščioniškojo pasaulio ir besisteigiančių valstybių) susvetimėjimo stiprėjimas; 3) vaizduotės sekuliarizavimas. Vietoj „atgyvenusios" mitologijos reikėjo naujų, pasaulietiškų mitų. Pirmieji utopistai rodo polinkį atgaivinti senąją tvarką arba dangstyti naująją tvarką prielaidomis, kildinamomis iš nuosavybės nebuvimo ir lygybės būklės, kuri tariamai egzistavusi *ante peccatum*. Tačiau, ryškėjant vidiniam galios ir tautų sluoksniavimuisi bei skirtumui tarp valstybės ir visuomenės, buvo kuriamos naujos, į ateitį orientuotos vizijos, kurių tikslas – pagerinti susvetimėjusius santykius valstybėse ir tarp valstybių. Iš pradžių kaip priemonė buvo pasirinktas geranoriškas despotizmas, kuris galėtų įdiegti, o dažniau – auklėjimu įtvirtintų vienodumą ten, kur buvo prarasta vienybė. Tačiau pamažu imta stengtis prisitaikyti prie naujos susiskaldžiusios ir segmentuotos tikrovės arba, kaip Harringtono atveju, mėginta ją priartinti, kad būtų sumažintas arba panaikintas žmonių ir valstybių tarpusavio susvetimėjimas, buvo siūlomos, „balansuojamos" ir galiausiai kuriamos laisvos federacinės sąjungos, kuriose būtų laisvai perduodamos nuosavybė ir galia. Pramoninės revoliucijos apyaušriu, kai susvetimėjimas pradėtas sieti su darbo produktais ir valstybės politinės galios (socialistai utopistai ją laikė *priverstinio* susvetimėjimo arba socialinės galios eksproprijavimo padariniu) didėjimu, pradėta skelbti ir pačios valstybės panaikinimą.

Kad šios utopinės tradicijos permainos turėjo reikšmės antidiplomatijai, įrodo požiūris į karą. Taika, kaip ją pasiekti ir kaip ją išsaugoti palaikant santykius su išore – tai klausimai, kuriais labiausiai domėjosi utopijų autoriai. Kai kurių iš ankstyvųjų utopistų veikalai tėra tik mitodiplomatinė reakcija į makiaveliško stiliaus karo teorijas ir praktiką. Savo kūrinyje *Prarastasis rojus* Miltonas karščiausiai stojo prieš velnio militarizmą, o More'o teisingo karo doktrina iš esmės pakartoja Augustino doktriną. Tačiau utopijų autoriai didžiai vertino tikroviškumą ir, gyvendami vienu brutaliausių Europos istorijos laikotarpiu, nesiryžo teigti, kad visi karai bus išgyvendinti krikščioniškuoju „tebūnie" arba amžinos taikos sutartimi. Derėtų prisiminti, kad, pirmųjų utopistų požiūriu, karas iš esmės buvo *vidaus* reikalas. Jų interesą paprastai formavo visuotinės monarchijos *telos* – tai buvo siekis išvengti *pilietinių* karų. Tarptautiniai taikos pažeidimai atsidūrė antroje vietoje ir iš esmės buvo vertinami kaip pavojingos kliūtys, galinčios sugriauti vidinį utopijos stabilumą. Tad buvo diegiama autarkija ir ribojami prabangūs bei tušti poreikiai, dėl kurių tokia autarkija anksčiau buvo neįmanoma. Diplomatai, kurie dėl jų partikuliaristinių žinių buvo laikomi partikuliaristinių jėgų tarnais, buvo nuvertinti arba kai kuriais atvejais jiems buvo suteikiamas universalių Pansofijos žinių kaupėjų rangas.

Tačiau, kaip jau sakėme, utopistams buvo svarbus tikėtinumas, ir sumažėjus iš naujo suvienytos teokratinės imperijos perspektyvoms, jų nuostatos dėl galimų karo priemonių bei jo pateisinimo atitinkamai pasikeitė. Iš pat pradžių daugelis utopistų pritarė Botero suformuluotam realistiškam karo įvertinimui: „Prie mūsų vartų ir mūsų flanguose turkai – ar begali būti teisingesnis ir garbingesnis argumentas karo naudai?"[66] Tačiau vis labiau skaldantis Europai ir didėjant jos segmentacijai, kai kurie utopistai, pavyzdžiui, Campanella *Saulės mieste*, karą ėmė traktuoti kaip racionalią priemonę visuotinei karalystei įsteigti. Buvo toliau ieškoma universalizuojančios galios, o dėl utopinių socialistų daromos įtakos Marxas pagaliau pavadino karą universalios klasės įrankiu. Apskritai utopiniam mąstymui būdingas antidiplomatinis elementas iš antgamtinio ir (arba) despotiško prievartos medijavimo buvo transformuotas į prievartinį paties tarpininkavimo atmetimą.

DIPLOMATIJOS ATMETIMAS: TERORO UTOPIJA

Kai prievarta tampa utopijos *telos*, ji sukuria *teroro* utopiją. Šios utopijos istoriją verta tirti dėl daugelio priežasčių, o pati aktualiausia – politinis terorizmas, neretai keliantis grėsmę diplomatui.

Terorizmo apibrėžimų daugėjo beveik taip pat sparčiai, kaip ir institucijų bei vyriausybinių agentūrų, įsteigtų šiam reiškiniui tirti[67]. Kadangi dabar šis terminas labai parankus politikai, tai jis tapo neapibrėžtesnis: JAV ambasados sprogdinimas Artimuosiuose Rytuose yra teroristinė veikla, o abortų klinikos sprogdinimas pačiose JAV – ne. Apvertę Nietzsche's aforizmą, kad galima apibrėžti tik tai, kas neturi istorijos, neaprašinėsime, kokių problemų mokslo vyrams ir prezidentui kyla dėl šio termino, ir verčiau trumpai apžvelgsime istoriją to smurtinio politinio bauginimo, kurį įkvėpė arba pateisino utopinis mąstymas ir kuris turėjo padarinių diplomatijai.

Tačiau, norėdami išvengti kai kurių akivaizdžių logikos klaidų, turime paklausti: ar terorizmas – tai „maištas prieš žmogaus padėtį" ir ar jis, radikaliai panaudodamas mitą, „sukuria vaizduotėje *kitą* arba *niekur*"[68]. Iš esmės teroro utopija nuo kitų utopijų skiriasi tuo, kad jos tikslas – pašalinti „bejėgiškumo kliūtis" ne tik pasitelkus vaizduotę, bet ir *tiesiogiai*, o prireikus – ir *prievarta*. Nurodydami kitus šių utopijų skirtumus, galime tiksliau apibrėžti teroro utopiją. Pirma, tai jau minėtas faktas, kad teroro utopijoje prievarta ne tik priimtina kaip priemonė – jai pritariama ir kaip tikslui. Antra, septyniolikto amžiaus utopijose skelbiamos tiesa grindžiamos sampratos, o čia būtina sukurti teroro režimą: kad utopija būtų įgyvendinta *dabar*, reikia įdiegti valdymą, grindžiamą visuotiniu prievartiniu bauginimu. Trumpai tariant, galime teigti, kad galios ritualai, taikiai sugyvenantys su pansofizmu, teroro utopijoje vaizduotėje, o kartais ir tikrovėje, pakeičiami prievartos ritualais, kurių išraiška yra *pandestrukcionizmas*. Ši utopija skelbia, kad pasiekti valdžią trukdo universalaus pažinimo idėjos, kildinamos iš galių, kurių neturi būti. Teroristas ir jo utopija gali pasiekti tikslą nepasikeisdami arba nežūdami tik tuo atveju, jeigu smurtu pažeis ir, jeigu būtina, *en route* sugriaus visas konvencijas. Antai Bakunino „Revoliucionieriaus katekizme" (1871) skaitome, jog plėšikas yra pats tikriausias revoliucionierius, nes jo nevaržo išsimokslinimas ar buržuaziniai skrupulai[69]. O Tarptautinis anarchistų kongresas, įvykęs 1881 m. Londone, nepaisydamas Kropotkino prieštaravimų, pritarė rezoliucijai, raginančiai visus anarchistus įgyti dviejų dalykų – technikos ir chemijos mokslų – žinių, t. y. išmokti gaminti bombas[70].

Nenoriu, remdamasis asociacija, sutapatinti anarchizmo su terorizmu. Tačiau teigčiau, kad jų sąlytis nėra vien atsitiktinis – juk atviri anarchistai vykdo teroro aktus. Galima įrodyti, jog jų sąryšį lėmė atitinkamos utopijos. Iš tiesų, dabartinės jų formos atsirado beveik vienu metu. Tada, kai Williamas Godwinas svarbiame savo darbe *Politinis teisingumas* pirmąkart ėmėsi apibūdinti anarchizmo principus, St Justas diena iš dienos rašė savo teroro utopiją ir ją įgyvendino. Derėtų prisiminti, kad teroras Prancūzijos revoliucijos metu iš pradžių buvo suvokiamas ir vertinamas *teigiamai*. Savo pamokomoje teroro utopijoje *Fragments sur les institutions* (apie 1792–1794) St Justas negailestingai aiškiai duoda suprasti, kad teisingumas tampa neatskiriamas nuo teroro, kai žmonės liaujasi svajoti apie naujas visuomenes ir pradeda jas kurti. Jis retoriškai klausia: „Ko nori tie, kurie nenori nei dorybės, nei teroro? Jėga nepadaro dalyko protingo ar teisingo. Tačiau turbūt neįmanoma be jėgos pasiekti, kad teisingumas ir protas būtų gerbiami“[71].

Atskleisdamas teroristo nepakantumą delsimui vykdyti reformas, St Justas apverčia Montesquieu, Rousseau ir ankstyvųjų utopistų idėjas; užuot pasikliovus auklėjimu, kad susiformuotų universalūs *moeurs*, kurie sukurs dorybingus įstatymus, bus griebtasi teroro, kad būtų per prievartą internalizuoti įstatymai, kurie tiesiogiai veiks kaip universalūs *moeurs*. Utopinė susireguliavimo idėja vis dar išlieka, tačiau dabar pagrindinis kontrolės centras – nebe budri maloningo despoto akis ar mokslininko-dvasininko pansofija, bet pasaulietis inkvizitorius su giljotina. Nenuostabu, kad netrukus po termidoro 9 d. teroras įgavo neigiamą atspalvį. O jau 1795 m. Burke'as, rašydamas apie „tūkstančius tų teroristais vadinamų išgamų“, terminui suteikė niekinamą prasmę[72].

Be abejo, prievartinis bauginimas ir mesianistinė gyvenimo be valdžios vizija buvo glaudžiai susieti gerokai anksčiau negu įvyko Prancūzijos revoliucija. Zelotai Palestinoje (66–73) buvo ekstremistai, nacionalistai teroristai, nepripažinę paklusnumo jokiai žemiškai valdžiai, o jų programa, priešiška dvasininkams kaip Jahvės ir žmogaus tarpininkams, padarė juos antimitodiplomatine, gal ir antidiplomatine jėga. Be to, Vakarų mąstymui darė įtaką ilga nevakarietiškų teroristinių utopijų, tokių kaip islamo asasinų ir Indijos „galvažudžių“ *(thuggees)* utopijos, istorija. Be to, atrodo, prieštarautume sau, jei anarchijos utopiją (ar net ją taip vadintume), kuriai ateities projektai buvo smerkimo objektai, susietume su teroro utopija, kurios pirmoji šiuolaikinė forma buvo ir steitistinė, ir nacionalistinė. Be vidinio prieštaravimo tarp realaus ir idealaus, įkvepiančio visą utopinį mąstymą, egzistuoja ir istoriškai sąlygotas prieštaravimas, kurį atspindi šių dviejų utopijų ryšys. Tai nesuderinamumas tarp dieviškosios monarchijos turimo prievartos monopolio ir naujų ekonominių jėgų, buržuazijos ir proletariato, manančių, jog šį monopolį galima sugriauti tik naudojant prievartą. Anarchistų ir teroristų utopijos sąmoningai atmeta vadinamąją visuotinę moralę, nulemtą esamos galios ir tiesos matricos, nes ji vertinama kaip kliūtis, trukdanti sugriauti tą prievartos monopolį. Ironiška tai, kad mėginimus ją iš naujo suformuluoti jos vertina kaip „utopinius" tuo požiūriu, kad universalias žinias apie ateities visuomenę gali spontaniškai kurti tik toje visuomenėje gyvenančios laisvos asmenybės. Išskyrus keletą retų išimčių, teroristams ir anarchistams labiausiai rūpėjo ne gyvenimas ateities „niekur", bet tai, kaip tas būsimasis gyvenimas galėtų būti sukurtas dabar ir čia.

Istorinius padarinius, kuriuos ši bendra vizija sukėlė diplomatijai, aptarsime kitame skyriuje apie neodiplomatiją. Čia mus dominančios teorinės jos implikacijos diplomatijai yra šiek tiek dviprasmiškos. Teroro ir anarchijos utopijos daugeliu atžvilgių yra *priešingos* septyniolikto amžiaus istorijos versijai, kuri yra antidiplomatinė savo siekimu atkurti visuotinę monarchiją. Pirmosios teroristinės ir anarchistinės utopijos, nukreiptos prieš tai, ką jos vadino tironijos formulėmis, netiesiogiai palaiko susiskaldžiusią, pasaulietinę pavienių valstybių sistemą. O paradoksalus šalutinis viso šito padarinys yra tai, kad jos tapo *distopiniais* šių laikų tarpvalstybinių santykių modeliais, ir tai liudija tokie posakiai kaip „teroro pusiausvyra" ir „anarchiška visuomenė".

Trumpam tardami, kad utopijos poveikį galima bent iš dalies įvertinti pagal jos išprovokuotų distopijų skaičių, galime spėti, jog teroro ir anarchijos utopijos turėjo ir toliau turės kur kas didesnę įtaką nei ta, kurią jos padarė tarptautinių santykių žodynui. Tai darosi vis labiau tikėtina dabar, kai valstybės kuria administracines sistemas tarpusavio santykiams reguliuoti, o teroro ir anarchijos utopijos vertina šį administravimą kaip labiau užmaskuotą, bet ne mažiau tironišką *status quo* atramą. Ateina laikas, kai šios utopijos ima kelti tiesioginę grėsmę tam, ką Maurice'as Keens-Soperis pavadino „diplomatijos liberalia nuostata"[73]. Pasak Keens-Soperio, ši liberali nuostata – tai „pliuralizmo, tvarkos ir permainų" derinys, kuris „įpareigoja valstybes elgtis gana pragmatiškai, sąlygiškai ir tolerantiškai, t. y. liberaliai". Diplomatijos liberalus *telos* yra „prijaukinti galią institucijose remiantis teise"[74]. Taigi diplomatai tapo mėgstamu teroro ir anarchijos utopijų taikiniu ne tik todėl, kad jie yra akivaizdi hierarchinių ir paveldimų *anciens regimes* luomų liekana, bet ir todėl, kad jie yra iš naujo įtvirtintos tarptautinės galios sistemos „tarnai". Keens-Soperis iš dalies paaiškina šios gilios antipatijos atsiradimą nurodydamas reiškinį, kuris, mano nuomone, visą laiką buvo susijęs su diplomatinės sistemos plėtra: „Tai yra *susvetimėjimo* jausmas, kurį patiria besilaikantys skirtingų mandagumo tradicijų naujokai, susidūrę su vyraujančiu diplomatijos europietiškumu"[75].

Šis momentas, į kurį Keens-Soperis atkreipia dėmesį, tačiau toliau jo nesvarsto, gerai dera su skyriuje apie protodiplomatiją išdėstyta argumentacija, jog mandagumo tradicija, kuri galiausiai įsiviešpatauja tarptautiniu mastu, yra unikalus Europos reiškinys, išplitęs iš nacionalinių monarchų dvarų kaip reakcija į vasalų prievartą bei anarchiją. Tai, ko Keens-Soperis neįžvelgia, yra abipusiško susvetimėjimo tarp šiuolaikinės diplomatijos ir utopinio terorizmo dinamika: šiuolaikinės diplomatijos sampratas apibrėžia vis didėjantis jos susvetimėjimas prievartai ir anarchijai, kuri dabar jau ne feodalinė, o globalinė; o utopinius teroristus propaguoti prievartą verčia iš vakarietiško mandagumo plaukianti hegemonija. Akivaizdu, kad, formuojantis teroro utopijai, svarbų vaidmenį vaidina susvetimėjimas tam tikriems ryškiems visuomenės bruožams. Ir teroristas tikisi padidinti šį susvetimėjimą savo veiksmais – arba tiesiogiai terorizuodamas savo taikinį ir aukas, arba netiesiogiai – priversti valdžią imtis drastiškų priemonių ne tik prieš teroristą, bet ir prieš visą visuomenę, kurią jis stengiasi pakeisti. Tačiau yra ir trečias, dažnai neįžvelgiamas, tarpusavio ryšio tarp teroro utopijos ir susvetimėjimo aspektas. Teroras laikomas būtinu, kad būtų įveiktas ne tik susvetimėjimas tarp tironiškos valdžios ar hegemoniškos kultūros ir pavergtų žmonių, bet ir tariamai esantis susvetimėjimas tarp visų žmonių. Išraiškingą šio tipo teroristinės utopijos pavyzdį galima rasti Franzo Fanono knygoje

The Wretched of the Earth[76]. Prievartinė kova prieš kolonijinį išnaudotoją, teigia Fanonas, esanti svarbi dėl dviejų priežasčių: pirmoji ir akivaizdžiausia yra tautos išlaisvinimas iš kolonijinės priespaudos. Antroji priežastis ne tokia racionali, daugiau mitinė, taigi *utopinė* – tai subjekto išlaisvinimas nuo *represijos*, t. y. visų tų Vakarų valstybių vertybių ir metodų, kuriuos engiamas subjektas nesąmoningai ėmė laikyti savais. Savo ruožtu prievarta, taikoma engėjui ir represijai, turinti sukurti saitus tarp išlaisvintojų.

Šią mintį apie mitinius saitus, atsirandančius prievartinio kolektyvinio veikimo prieš represyvią galią metu, pirmasis išpopuliarino Georges'as Sorelis savo veikale *Apmąstymai apie prievartą* (1906)[77]. Buržuazija jo nemėgo dėl jo požiūrio, kad visuotinio streiko mitas, deramai parengtas ir įteigtas proletariatui, gali būti revoliucinė jėga. Kadangi Sorelio knyga yra teroro ir anarchijos *utopija*, joje nenumatoma, kokia bus visuomenė po visuotinio streiko. Iš tiesų, kaip teigia autorius, „mitų detalės, kurios iš tikrųjų taps ateities istorijos dalimi, nėra svarbios – netgi įmanoma, kad jos niekuomet neatitiks tikrovės"[78].

Modernesnė, veržlesnė teroro utopija iškyla įspūdingoje, vietomis nenuoseklioje Sartre'o *Dialektinio proto kritikoje*. Ne toks lyriškas ir, žinoma, ilgesnis už Sorelio knygą, šis didžiulis veikalas, grindžiamas teroro ir laisvės sąvokomis, yra parašytas tokiu stiliumi, kurį Simone de Beauvoir apibūdino kaip „nepalaužiamą įsitikinimą". Kaip ir Godwinas savo knygoje *Politinis teisingumas*, Sartre'as atmeta idėją, jog visuomenės sutartis yra arba būtina, arba tinkamiausia valdžios organizavimo forma. Godwinas atmeta ją radikaliai interpretuodamas prigimtinę teisę, o Sartre'as atmeta ją remdamasis Hobbeso aprašymu, kaip baimė plinta tarp kitų: laisvę, kurios išsižadėti privertė būtinumas, dabar galima laisvai atgauti tik teroru. „Teroras, – rašo Sartre'as, – yra bendra laisvė, sulaužanti būtinumą, kadangi būtinumas egzistuoja tik atsisakant suverenios galios ir išsižadant tam tikros laisvės."[79] Kaip ir Sorelio mitas, teroras yra saitų tarp žmonių katalizatorius, kai kiekvienas kitame atpažįsta savo paties suverenios galios atsižadėjimą ir per „pasižadėjimo" mechanizmą kuria „brolybę".

Buvo pažymėta, jog Sartre'o *Kritikoje* pateikiami argumentai yra nepaprastai abstraktūs, netgi padriki; tačiau, stengdamasis reabilituoti iš pradžių buvusias teigiamas teroro konotacijas, jis atliko puikią ir neortodoksišką Prancūzijos revoliucijos analizę pradėdamas laikotarpiu prieš pat žirondistų pašalinimą (1793 gegužė–birželis) ir baigdamas tuo laikotarpiu, kai teroras pradeda naikinti pats save[80]. Čia neįmanoma glaustai perteikti Sartre'o argumentų, tačiau dėl potencialios jo idėjų vertės diplomatijos teorijai juos, mano nuomone, reikia nuodugniai išnagrinėti. Tai, kad jis vadina nepriteklių pagrindiniu susvetimėjimo šaltiniu, jo vartojama pasižadėjimo kaip „tarpininkaujamo abipusiškumo", kuris įveikia susvetimėjimą ir pakeičia aukščiausią valdžią, sąvoka, taip pat idėja, kad teroras yra išlaisvinanti ir telkianti jėga, turi mažų mažiausia euristinę vertę tiek kovojant su susvetimėjimu, tiek ir labai svarbiai antidiplomatinei šios kovos išraiškai – vadinamajam „trečiojo pasaulio maištui".

Kyla pagunda nenagrinėti amžinos „įtakų" problemos ir pereiti prie kitos temos. Kaip būtų galima „įrodyti", kad utopiniame mąstyme glūdėjo antidiplomatinės implikacijos, ir ne tik teoriškai, bet ir praktiškai? Arba: ar toks „įrodymas" apskritai yra galimas, ypač kai turima reikalo su utopijomis, kurios iš esmės yra nuotaikos, o ne, kaip rašė More'as, būsenos, kurių „labiau norima, negu tikimasi"? Nors utopijos yra vertingos interpretaciniu požiūriu, reikėtų paieškoti koreliacijų tarp įvykių ir idėjos, kurią utopijos teigia, arba – tai svarbiau – kuriai *meta iššūkį*. Kitaip istorija tebus it semiotiko „žaidimo aptvarėlis" – ir per mažas, ir per daug didingas, kad čia tilptų tie, kurie žudo arba buvo nužudyti dėl įgyvendinamos utopijos. Darbais, ir Merleau-Ponty žodžiais tariant, istorija *yra* tiesiog teroras; kupina dviprasmybių ir atsitiktinumų, tačiau be „įrodymų". Mes galime tirti tik *perspektyvas*, t. y. matomą ryšį tarp svarbių veikėjų ir utopinių mąstytojų bei jų meto idėjų.

Įprasta istorikų gudrybė – savo išvadas grįsti tuo, kad svarbi knyga buvusi reikalinga garsiam pasaulio istorijos veikėjui. Antai neretai nepagrįstai sakoma, kad Gustavas Adolfas savo balnakrepšiuose turėdavęs Grocijaus *De jure belli ac pacis* arba kad vos ne visi Europos valdovai, taip pat ir didieji „antimakiavelininkai", tokie kaip Frydrichas Didysis, po pagalve laikydavo po *Valdovo* egzempliorių[81]. Kol kas susilaikysime nuo pagundos susisaistyti šia ypatinga įtakų grandine; neieškosime revoliucionierių lovose ir lagaminuose Campanella'os, Sorelio ir kitų kūrinių egzempliorių. Šitaip iš tiesų galima utopinį mąstymą perkelti į diplomatinę ir antidiplomatinę veiklą; tačiau tokios knygos gali daryti tik tiek įtakos, kiek jos daro knygos, kurias tarptautinių santykių profesorius laiko savo lentynose. Yra ir kitų kelių.

Pirma, iškyla įtikinamumo klausimas: kiek įtikinama turi būti utopija, kad paskatintų veikti? Dažniausiai tai būna įmantrūs, netgi fantastiški prasimanymai. Tačiau, kad utopija taptų populiari, ji pirmiausia turi būti labai įtikinama. Pavyzdžiui, More'o *Utopija* šešioliktame amžiuje buvo išversta beveik į visas didesnes Europos kalbas, sulaukė daugiau kaip šimto leidimų, be to, sakoma, kad šešioliktame amžiuje kuo rimčiausias Mertono kolegijos Oksforde rektorius paprašė savo vyresnybės paskirti jį Utopijos vyskupu[82]. Vienas labai laisvai išverstas leidimas 1780 m. buvo dedikuotas grafui Vergennesui, užsienio reikalų ministrui. Dedikacijoje buvo teigiama, kad jo vadovaujama ministerija sėkmingai įgyvendino Utopijos įstatymus[83].

Antra, daugelis pirmųjų utopijų autorių turėjo įtakingus politinius postus: ir More'as, ir Baconas buvo lordai kancleriai, o More'as buvo išgarsėjęs kaip puikus karaliaus Henriko VIII pasiuntinys. Praleidęs daugiau kaip dešimt metų Neapolio kalėjimuose, Campanella tapo artimu popiežiaus Urbono VIII patarėju. Likimo ironija: tas pats žmogus, kuris susilaukė garbės, apsaugojęs popiežių nuo blogų mėnulio užtemimo padarinių, buvo apkaltintas (Williamo Prynne'o 1660 m.) dėl Anglijos pilietinio karo ir pagerbtas įrašu ant obelisko Raudonojoje aikštėje už tai, kad sukūrė socialistinio realizmo principus[84]. Tais laikais Campanella aktyviai stengėsi pakeisti diplomatiją: po Kalabrijos sąmokslo jis savo kvotėjams sakė, jog vienintelis jo nusikaltimas buvęs tarpininkavimas kariaujančioms frakcijoms, o ne, kuo jį kaltino, utopinės valstybės kūrimas remiant turkams. O prieš mirtį Campanella kreipėsi į Richelieu, į kurį dėjo daugiausia vilčių, kad bus sukurtas Saulės miestas, – dedikavo jam naują 1637 m. savo utopijos leidimą bei asmeniškai jam parašė[85].

Komenskiu taip pat pasitikėjo diplomatai. Jie klausėsi jo pamokslų apie taiką Bredos konferencijos metu, o Cottonas Matheras, pranešęs, kad Komenskiui buvo siūloma užimti Harvardo kolegijos pirmininko vietą, apgailestavo, kad šis atmetė pasiūlymą: „Tai *Švedijos* ambasadoriaus užmačios nukreipė jį kitu keliu, kad neprilygstamasis *moravas* netaptų *amerikiečiu*"[86].

Trečia, yra ir keletas pavyzdžių, kai ne tokie garsūs utopistai įkvėpė garsesnius filosofus, kurie savo ruožtu giriami sugebėję taip įkūnyti laikotarpio kolektyvinę sąmonę ir veiklą, kad yra verti paradigminių mąstytojų vardo. Antai Davidas Hume'as, kuris savo apybraižoje „Tobulos valstybės idėja" apskritai niekinamai įvertino utopinį žanrą, yra pasakęs pagiriamųjų žodžių apie Harringtono utopiją: "*Oceana* yra vienintelis vertingas valstybės modelis, kada nors buvęs pasiūlytas visuomenei"[87]. Matyt, teisingiau būtų pripažinti, kad įtakos turėjo įtampa tarp įvairių mąstytojų. Ji skatino tobulinti utopijas ir rašyti kai kurias gerai žinomas jų kritikas. Ryškiausi pavyzdžiai – Marxas ir Engelsas. Jie galėjo tai pliekti Oweno utopinį socializmą arba išjuokti Proudhono anarchistinę utopiją, tai tuoj pat imtis liaupsinti utopines Babeufo ir Buonarotti dorybes; galų gale Marxas savo utopiškiausiame darbe *Gotos programos kritika* iš Saint-Simono nukniaukė garsųjį „mokslinio socializmo" šūkį: „Iš kiekvieno pagal sugebėjimus, kiekvienam pagal poreikius"[88]. Šie plitimo keliai veda iki pat Lenino, kuris daugelį *Gotos programos kritikos* idėjų įtraukė į savo veikalą *Valstybė ir revoliucija*.

Pabaigai pakalbėsime apie veiklos žmones, kurie dėl vienos ar kitos priežasties teigė pasisėmę minčių iš utopinių rašytojų. Kartais jie šitaip tiesiog dangsto įgimtą savo intelekto menkumą. Dėl to liūdnai pagarsėjo Mussolini, kuris pirma veikė, o *ex post facto* įsitikino esąs soreliškasis mito kūrėjas[89]. Atrodo, kad juo labiau prievartinis ir nevaržomas (žodis „nemoralus" turi pernelyg neigiamą potekstę, kad jį čia vartotume), t. y. teroristinis, yra veikimas, tuo labiau tikėtina, kad jis bus siejamas su utopiniu idealu. Utopija geriausiai iš visų kuriamų mitų nustatinėja sankcijas, ir šis jos vaidmuo dar labiau komplikuoja įtakų klausimą. Šios dvi funkcijos prieštarauja viena kitai ir susiplaka lygiai taip, kaip utopinio teroristo ar anarchisto sąmonėje susipina utopijos idėja ir tikrovė, kurią siekiama pakeisti. Iš tokio prieštaravimo ir tokio susipynimo kyla siekis, kuriame teroristas įžvelgia ir kuriam mėgina priskirti paslėptą galią pertvarkyti visuomenę. Poveikis diplomatinei teorijai, jei jis būna, paprastai yra netiesioginis; tačiau kai kuriems diplomatams jis vis labiau tampa pernelyg tiesioginis. Tad norint paaiškinti, kodėl patraukli teroro utopija, gerai tinka *Front de Libération du Québec* (FLQ), 1970 m. pagrobusio britų diplomatą Jamesą Crossą, atstovo spaudai Pierre'o Vallieres'o žodžiai:

> Vos jums pradėjus veikti, senoji sistema skuba paversti jus grėsme visuomenei ir nusikaltėliu, kad galėtų palaidoti gyvus dar prieš tai, kol jūsų „idealizmas" įduos Molotovo kokteilius, dinamitą ir šautuvus į rankas darbininkų ir jaunų žmonių, labai imlių Utopijos idėjai, kuri ir yra tai, ko jie laukia, kad pakiltų *en masse* prieš tuos, kurie organizuoja priespaudą, ją gina ir iš jos pelnosi. Kad ir ką kapitalizmo, neokapitalizmo ir imperializmo ideologai sakytų apie Utopiją, tai ne filosofų utopija: ji apibendrina troškimus, kuriuos verkiant reikia ne tik pastebėti ir suprasti, bet pirmiausia *realizuoti*. Utopija nėra ir galutinis taškas, žmonių evoliucijos pabaiga ... – priešingai, ji yra tik starto, pradžios taškas, pirmoji pakopa naujos istorijos, kurią žmonės kartu ims kurti, kai išsilaisvins iš savo, kaip negrų, kaip pusiau žmonių, padėties[90].

Pamėginome atskleisti, kaip utopinis mąstymas įsiskverbia į antidiplomatijos teoriją ir kaip galėjo paveikti diplomatijos teoriją ir praktiką kaip jų antitezė. Į tai atkreipė dėmesį, nors tik netiesiogiai, diplomatijos teoretikas Maurice'as Keens-Soperis. Kalbėdamas apie susvetimėjimo, maldymo politikos ir ideologijos ekscesus, kurie sutrikdė diplomatiją, jis tvirtina, jog gal „būtų teisingiau teigti, kad diplomatiją iš dalies apibrėžia tie pasikėsinimai ir iškraipymai, kurie nuolatos graso jos tikslams"[91]. Utopizmas ir yra tokia grėsmė, tam tikrais aspektais analogiška tam poveikiui, kurį islamas darė protodiplomatijai. Ši tezė neseniai vėl įtaigiai buvo patvirtinta Artimuosiuose Rytuose; mat ten, kur susiduria teokratinės islamo ir judaizmo utopijos, diplomatai buvo imami įkaitais ir sprogdinamos ambasados. Iš Audeno „Mišparų" citatos atrodytų, jog „negali būti susitarimo". Ir net kai kartą utopizmas trumpam nusileido realizmui ir tarp Libano ir Izraelio vis dėlto buvo sudaryta sutartis, ją papildė „slapta" sutartis, kurioje nepaisoma tarptautinių suverenumo koncepcijų ir izraeliečiams suteikiama teisė kaimynystėje esančią palestiniečių „teroro utopiją" perkelti už horizonto.

Tačiau Audenas nenori, ir mes taip pat, vaizduoti utopinio mąstymo vien negatyviai. Iš tikrųjų esu įsitikinęs, kad „klasikinės" utopijos galėtų būti geriausiu priešnuodžiu toms naujoms „bihevioristinėms" utopijoms, kurios tarptautinių santykių teorijoje mėgina aspiraciją pakeisti prognozavimo pseudomokslu. Be to, utopiniai ateities vaizdiniai visuomet bus svarbus akstinas pozityviam kultūriniam – ypač diplomatinės kultūros – atsinaujinimui. Priešingu atveju tik galia būtų netinkamas ir negatyvus atsakas į visus naujus diplomatinei sistemai metamus iššūkius.

ŠVIETIMO HARMONIJOS

Gali pasirodyti keista, kad, kalbėdami apie utopizmą, nepaminėjome *philosophes* indėlio į antidiplomatijos teoriją. Tačiau *philosophes* iš karto atmetė visus ryšius su utopizmu. Jų nuomone, utopistams stigo energijos ir racionalumo, jie, norėdami tik gero sau ir visuomenei, pernelyg pasikliovė vaizduote. Popieriuje utopijos atrodė it sterili dangaus be pragaro versija; o praktikoje jos sukūrė tokias pavojingas ir fanatiškas sektas kaip anabaptistai. Apskritai *philosophes* manė, kad pasauliui būtų geriau be utopijų.

Prisimindami Marxo ir Engelso paneigimus, neturėtume pernelyg skubėti ir patikėti *philosophes* žodžiais, jog jie nebuvo nei utopistai, nei domėjosi utopijomis. *Encyclopédie*, Švietimo biblijoje, nerandame tiesioginio utopizmo požymių, ir iš tiesų, tarp *utilité* ir „Utrechtui" skirtų straipsnių nėra utopizmui skirto straipsnio. Taip pat ir Diderot, *Encyclopédie* didaktikas, netikėjo, kad sukauptos žinios sukurtų pansofijos galią; tiesiog kita karta turėtų labiau apsišvietusį elitą, kuris galėtų žavėtis savo pirmtakų intelekto energija ir išmintim. Aštuoniolikto amžiaus švietėjai kritiškai vertino ir kitus šešiolikto bei septyniolikto amžių utopijų skelbiamus principus. Visuomeninė nuosavybė ir radikalus egalitarizmas gal ir tiko kilniam laukiniui iš *philosophes* darbų, tačiau nė vienas jų iš tikrųjų nemanė, kad tai būtų pageidautina ar netgi apskritai įmanoma Europoje. Naujojo Pasaulio įvykiai privertė Voltaire'ą pritarti *kontr*utopijai, kuri pateisino kilnių laukinių žudynes, jeigu jų nebuvo įmanoma be didelių pastangų atversti[92]. Rousseau populiarino Saint-Pierre'o amžinosios taikos planus, tačiau jo išvados toli gražu nebuvo utopiškos: šie planai galėjo būti įgyvendinti Europai susijungus į vieną valstybę, bet tai, jo nuomone, buvo neįmanoma.

Iš esmės *philosophes* manė, kad pasauliui (ir jiems patiems) bus daugiau naudos, jeigu jie savo gausias žinias ir energiją tiesiog atsineš į valdovų rūmus. Diderot užrašų knygutės buvo pilnos idealios visuomenės kūrimo planų, skirtų tik Jekaterinai Didžiajai. Gerai žinoma apie Voltaire'o, kaip Frydricho II patarėjo, vaidmenį, ir tai, kad tuo metu *fiziokratų* būta visuose kituose dvaruose. O Rousseau parengta Korsikos konstitucija yra geras jo politinės programos pavyzdys. Apskritai *philosophes* reformistinė vizija yra kur kas siauresnė negu utopistų, o jų ateities planai – gerokai praktiškesni. Pakanka palyginti vien tik pavadinimus: Komenskio *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica (Bendrasis patarimas apie visų žmogiškųjų dalykų pataisymą)* ir Rousseau *Emile*. Taigi, jeigu *philosophes* (prieš jų valią) priskirtume utopinio mąstymo krypčiai, tai jų darbus turėtume priskirti *mikro*utopijų porūšiui. Būtent tokiame kontekste analizuosime jų reikšmę antidiplomatijai.

Jau minėjau vieną iš pačių pirmųjų, „šviętejiškų" utopinių reakcijų į Europos susiskaldymą ir susisluoksniavimą – tai interesų darnos doktrina. Nors E. H. Carras veikale *Twenty Years Crisis* ir netaiko atskirybės – visuotinybės konstrukcijos, bet jis pateikia su ja suderinamą įtikinamą argumentaciją, kuria susieja visuotinių kapitalistinių santykių iškilimą su šia nauja skirtingų interesų tarpininkavimo filosofija. Pirma, jis atpasakoja jos pasaulėžiūrą, neva pamatinis žmonių bei tautų konfliktas yra konfliktas tarp racionalaus arba etinio pareigos pagrindo ir pareigos, kildinamos tik iš galios („stipresniojo teisės"). Šį konfliktą išsprendžia gerai žinoma ekonominė doktrina (ją vėliau kritikavo Marxas), pasak kurios, daliniai ir visuotiniai interesai *natūraliai* sutampa: „Siekdamas savo paties intereso, individas siekia bendruomenės intereso, o prisidėdamas prie bendruomenės intereso, jis padeda savajam. Tai yra garsioji interesų darnos doktrina"[93].

Reaguodamas į merkantilizmą ir – moraliniu aspektu – į dieviškosios teisės liekanas, Adamas Smithas sukūrė *laissez-faire* politinę ekonomiją. Vidinį visuomenės susisluoksniavimą jis pripažino beveik taip pat kaip ir Harringtonas, tačiau išskyrė visiškai kitokias grupes: tie, kurie gyvena iš rentos, tie, kurie gyvena iš darbo užmokesčio, ir tie, kurie gyvena iš pelno. Atsižvelgdamas į du kapitalizmo raidos lygmenis, Harringtonas grindė savąją formulę *žemės* nuosavybės pasiskirstymu, o apie nuosavybę, paverstą mainomąja verte (t. y. kapitalu) pasakė tik tiek, kad ji nesusijusi su pusiausvyra. Bet Smithui rašant veikalą *Tautų turtas*, daug kartų padidėjo mainomosios vertės galia, ir iškilo, kaip galime spėti, jos apskaičiavimo problema. Harringtonas pasiūlė aiškiais įstatymais garantuoti deramą pusiausvyrą ir stabilų valdymą, o Smithas palieka šią problemą spręsti garsiajai „nematomai rankai“, kad ši susietų tarpusavyje pusiausvyras arba „interesus“. Taigi, kai *laissez-faire* doktrina pradedama taikyti valstybių politiniams santykiams aiškinti, kaip buvo tuomet ir tebėra dabar, matome, jog ja remiantis mėginama paaiškinti, o kartais ir pateisinti, numanomą galios pusiausvyros veikimą. Tad ji užbaigia ilgą „gamtos dėsnių“ grandinę, tarp kurių yra ir Keplerio planetų judėjimo dėsniai bei Newtono gravitacijos dėsniai ir ne tokios moksliškos idėjos, pavyzdžiui, Frydricho Didžiojo laikrodžio analogija, kurie visi galios pusiausvyros idėjai suteikė savaiminio susireguliavimo mistikos atspalvį. Pasak šio požiūrio, *raison d'état* grindžiama diplomatija duoda geriausių rezultatų, kai ji suderinta su galios pusiausvyra ir *laissez-faire*. O loginė išvada būtų tokia: valstybei siekiant savų interesų, prisidedama ir prie valstybių sistemos interesų.

Kita vertus, antidiplomatiją su *laissez-faire* doktrina sieja ambivalentiškas ir neretai prieštaringas ryšys. Tai rodo parengusių dirvą Smitho doktrinai fiziokratų istorija ir jų įtaka. Buvo manoma, kad galios politiką, arba *fausse politique*, sukuria merkantilinė konkurencija, kuri, pasak fiziokratų pradininko Quesnay'aus, nepaiso tikrojo tautos gerovės šaltinio, jos žemės ūkio. Jei būtų galima atsikratyti merkantilizmo, kurį fiziokratai laikė ekonominio mąstymo viduramžiais, tada išnyktų skirtingi interesai ir jų nulemtas visuomenės pasidalijimas. Priemonė šiam tikslui pasiekti buvo *laissez-faire* propagavimas, tačiau – tai svarbi išlyga, – kad *raison d'état* būtų suderintas su natūralia ekonominio gyvenimo eiga, reikėjo išmintingos ir apsišvietusios biurokratijos. Tikėdami pažanga ir proto galia, fiziokratai sugebėjo įsikurti keliuose didesniuose ir mažesniuose Europos dvaruose ir ėmė įtikinėti valdovus, jog merkantilinių interesų išlaisvinta prekyba ir visuotinio žemės mokesčio įvedimas pripildys valstybės iždą ir panaikins poreikį didinti jos galybę kariniu būdu. Kai nebereikės pasižymėti kare, ir žmonių šlovės troškimą, ir valstybės interesus patenkins moksliniai tyrimai. Neperdėdami galėtume teigti, kad fiziokratų amžinosios taikos planai iš esmės buvo amžino tyrimo planas – savotiška seniausia mokesčių mažinimu grindžiama strateginės gynybos iniciatyva. Kadangi fiziokratai, norėdami įgyvendinti savo įsivaizduotą tikslą – amžinąją taiką, buvo pasirengę veikti per politinį, netgi despotišką tarpininkavimą, jų idėjos vertintinos kaip utopinė *ir* realistinė antidiplomatijos priemaiša.

Tačiau kada didėjo atotrūkis tarp universalistinių *laissez-faire* pretenzijų ir jos šališkų rezultatų, išaugusi prekyba, karo išlaidos bei fiziokratų moksliniai tyrimai neatnešė ilgalaikės taikos, ir antidiplomatijos kryptis pasikeitė. Anglijoje ir kitose labiau išsivysčiusiose valstybėse *laissez-faire* sužadintoms visuotinės naudos viltims metė iššūkį besiformuojantis proletariatas, kuris buvo labiau suinteresuotas teisingais nuosavybės mainais negu nekontroliuojama gamyba. Be to, sluoksniavimąsi, kuris atitiko vertikalų susvetimėjimą, *laissez-faire* politika „darė horizontalų", nes labiau išsivysčiusi ir galingesnė valstybė, prisidengdama interesų darna, sėkmingai įtvirtindavo viešpataujančių klasių interesus mažiau išsivysčiusių, silpnesnių valstybių sąskaita[94]. Trumpai tariant, kai Marxas ir kiti socialistai *laissez-faire* doktriną paskelbė viešpataujančios klasės arba valstybės diplomatijos ideologiniu įrankiu, antidiplomatija tapo priklausomos klasės ar valstybės atstovų ideologiniu ginklu kovojant su *laissez-faire*.

Daugelis *philosophes* pripažino prieštaringą fiziokratų požiūrį į *laissez-faire* doktriną ir jos reikšmę valstybių tarpusavio santykiams. Savo garsiuose veikaluose apie *Paix Perpetuelle* Rousseau plėtoja ir puoselėja daugelį abstrakčių fiziokratų ekonominių idėjų, iškeldamas mintį, jog proto, prekybos ir bendravimo išplėtoti saitai galiausiai galėtų sukurti mažų, taikingų valstybių konfederaciją. Iš pirmo žvilgsnio jo žodžiai „kiekvienas, tapdamas pavaldus visiems, netampa pavaldus niekam atskirai" primena interesų darnos doktriną[95]. Bet jo realistinę Saint-Pierre'o amžinosios taikos projektų kritiką galima pritaikyti ir fiziokratams, kurie, norėdami sulaukti valdovų pritarimo, turėjo pasikliauti proto galia: kaip teigia Rousseau, nebuvo „nieko neįmanoma šiame projekte, išskyrus tai, kad jam turėjo pritarti tie žmonės"[96]. Ir vėl priežastis yra nesuderinamumas, arba tiksliau – tai, ką Rousseau manė esant būdingu dalinių ir visuotinių interesų neatitikimu: „Kad šis projektas būtų įgyvendinamas ..., reikėtų ..., kad privačių interesų suma nenusvertų bendro intereso"[97].

Rousseau *Visuomenės sutartyje* įrodinėjo, jog šalyje privatūs ir bendri interesai nesutaps tol, kol nebus pasiekta *socialinė* lygybė: *politinės* lygybės nepakanka, kadangi „kai valdymas netikęs, ši lygybė tik tariama ir apgaulinga; ji tarnauja tik tam, kad vargšą laikytų skurde, o turtuoliui padėtų išsaugoti tai, ką jis pasisavino"[98]. Iš to, kaip F. H. Hinsley apibūdino Rousseau požiūrį į taikos perspektyvas, galime suprasti, kad šis vidinis susisluoksniavimas ir išorinis susvetimėjimas užkerta kelią tarptautiniam solidarumui; Rousseau savo darbe *Jugement sur la paix Perpetuelle* (1756) retoriškai klausia: „Ar yra pasaulyje nors vienas valdovas ..., kuris nepasipiktintų pačia idėja priversti jį būti teisingą ne tik užsieniečiams, bet netgi savo paties valdiniams?"[99] *Visuomenės sutarties* pavadinimas nurodo vidinį susisluoksniavimo problemos sprendimą. Tačiau santykiams tarp valstybių Rousseau pasiūlo tik utopinį sprendimą, tikriausiai neįveikiamą prieštaravimą, kuris primena Hobbeso *bellum omnium contra omnes*, ir numato Marxo civilinės visuomenės/valstybės dialektiką:

> Pagrindinis dalykas, į kurį atkreipiu dėmesį, yra akivaizdus žmonijos padėties prieštaringumas... Tarp žmonių mes gyvename civilinės valstybės sąlygomis, valdomi įstatymų; tarp tautų mes turime prigimtinę laisvę, kuri blogina padėtį. Vienu metu gyvendami ir visuomeninėje santvarkoje ir prigimtinėje būklėje, mes kenčiame nuo abiejų keliamų nepatogumų, nė vienoje nerasdami saugumo... Mes regime žmones, siejamus dirbtinių saitų, bet siejamus tam, kad jie naikintų vienas kitą; ir visi karo baisumai kyla iš tų atsargumo priemonių, kurių žmonės imasi, kad užkirstų jiems kelią[100].

Taigi Rousseau žvilgsnis krypo į *nacionalinius* judėjimus, būtent į sutartinį valdymą, kai vadovai vadovaujasi bendrąja valia ir neturi priežasties baimintis, kad juos gali „versti būti teisingus ne tik užsieniečiams, bet netgi savo pačių valdiniams"[101]. Ne veltui F. H. Hinsley taip apibūdina Rousseau: „Joks internacionalistas nebuvo karštesnis nacionalistas už jį"[102]. Kitame skyriuje matysime, kaip pati Prancūzijos revoliucija įkūnijo šį prieštaravimą sau ir primetė jį tradicinei diplomatijai, o tai turėjo jai žalingų padarinių.

Šios internacionalistinės ir nacionalistinės antidiplomatijos apraiškos susilies po Rousseau rašiusių *philosophes* kūryboje. Kadangi jų idėjos darėsi vis artimesnės kylančiai prancūzų buržuazijai, tai antidiplomatija tapo įrankiu pulti aristokratijos teises ir privilegijas, iš kurių svarbiausia buvo diplomatijos monopolis[103]. Laikinas prieglobstis, kurį šios idėjos rado Prancūzijos revoliucinio režimo neodiplomatinėje praktikoje, taip pat bus apžvelgtas kitame skyriuje.

Tačiau iš Diderot veikalų galime suprasti, kodėl antidiplomatija, glaudžiai ir iš esmės susijusi su socialiniu, politiniu bei religiniu susvetimėjimu, turėjo būti intelektualiai patraukli revoliucionieriams. Pirma, jo *Correspondance* ištraukoje išdėstomi „pasaulietiniai" padariniai, kuriuos lemia „įnirtingas", racionalistinis svetimos mitologijos puolimas:

> La première attaque contre la superstition a été violente, sans mesure. Une fois que les hommes ont osé d'une manière quelconque donner l'assaut à la barrière de la religion, cette barrière la plus formidable qui existe comme la plus respectée, il est impossible de s'arreter. Des qu'ils ont tourné des regards meneçants *contre la majesté du ciel*, ils ne manqueront pas, le moment d'après, de les diriger *contre la souveraineté de la terre*. La cable qui tient et comprime l'humanité est formé de deux cordes; l'une ne peut céder sans que l'autre vienne à rompre[104]*.

Antra, iš *Encyclopédie* straipsnio apie „Journalier" matyti, kad Diderot, kaip ir Rousseau, mano, jog tautos socialinis susvetimėjimas lėmė išorinį politinį susvetimėjimą: „si le journalier est misérable, – rašo jis, – le nation est misérable"[105]**. Ir trečia, jo straipsnyje „Paix" aiškinama, kad dėl karo ir užkariavimų kalti valdovai, kurie savo pačių „neprotingas aistras" klaidingai laiko tautos interesais[106]. Taigi *philosophes* darbuose *raison d'état* priartėja prie tiesioginės šio žodžio reikšmės: apibrėžtas, apskaičiuotas ir proto kontroliuojamas valdymas atskleistų, kad valstybių interesai nėra nesutaikomi, o yra suderinami[107]. Protingai taikant *raison d'état*, būtų paneigtas ir tradicinis diplomatijos požiūris, kad kiek vienas laimi, tiek kitas pralaimi. Antai Mirabeau, norėdamas ištaisyti „malheureux principe renfermé dans ce proverbe", siūlo moksliškesnę orientaciją: „Nul ne perd que l'autre ne gagne, principe barbare autant que faux; et moi je dis, soit dans le physique, soit dans le moral: Nul ne perd qu'un autre perd"[108]***.

---

* Pirmasis tikėjimo prietarais puolimas buvo smarkus, beribis. Kai žmonės jau išdrįsta šturmuoti kadaise labiausiai gerbiamos religijos tvirtovę, jų nebeįmanoma sulaikyti. Nukreipę grėsmingus žvilgsnius į *aukščiausiąjį danguje*, po kurio laiko jie nepamirš tą žvilgsnį nukreipti į *valdovus žemėje*. Žmoniją supančiojusį lyną sudaro dvi virvės, ir vienos negalima nutraukti nenutraukus kitos *(pranc.)*.

** Jei padienininkas neturtingas, tai ir tauta neturtinga *(pranc.)*.

*** Šioje patarlėje skelbiamą nelaimingą principą ; ... „niekas nepralaimi" yra barbariškas ir neteisingas posakis; o aš tvirtinu, kad ir fizikoje, ir moralėje „niekas nepralaimi, kai kitas pralaimi" *(pranc.)*.

Tačiau, kaip kruopščiai dokumentais pagrįstoje aštuoniolikto amžiaus diplomatijos studijoje atskleidė Felixas Gilbertas, daugelis kitų svarbiausių diplomatijos naudojamų priemonių tapo nenuilstamų antidiplomatijos atakų objektu. Populiarus taikinys buvo galios pusiausvyra. Mirabeau suniekino ją kaip „idée favorite des gazettes et des caffes [*sic*] politiques"*, o Mably savo „Principes des négociations" kaltino už tai, kad „reduisant toute la science de la politique à ne savoir qu'un mot, elle flattoit également l'ignorance et la paresse des ministres, des ambassadeurs et de leurs commis"[109]**. Netgi sutartys ir sąjungos, kurias tokie ankstesnieji praktikai kaip Richelieu ir Callières'as pripažino svarbiausia Europos diplomatijos varomąja jėga, susilaukė triuškinančių *philosophes* smūgių. Jos buvo vadinamos „trahisons preparées", o slaptos derybos dėl jų sudarymo buvo laikomos ketinimo apgauti įrodymu.

Netgi paviršutiniškas britų ir prancūzų archyvų tyrimas suteikia duomenų, patvirtinančių *philosophes* įtarimus. Daugelis šio laikotarpio sutarčių turi slaptų ir ypač slaptų priedų. Geras pavyzdys, kuriame užsimenama apie galios pusiausvyrą, dinastines vedybas ir slaptumo būtinybę, yra antrosios Vienos sutarties (1731), kuri nutraukė ilgai trukusį susvetimėjimą tarp Jurgio II ir Karolio VI, priedas. Lordas Harringtonas laiške Thomasui Robinsonui, kuris derybose dėl sutarties atstovavo Didžiajai Britanijai, mini „article secretisme ... dont la Puissance et les Etats Bourbons puorront donner les justes craintes touchant la conservation de l'Equilibre en Europe"[110]***. Svarbu tai, kad straipsnyje yra tam tikrų garantijų, „jog nė viena iš erchercogienių neištekės už tokio valdovo, kad vedybos sukeltų kokį nors pagrįstą nepasitikėjimą galios pusiausvyra Europoje"[111]. Po dviejų mėnesių ir telikus mėnesiui iki sutarties pasirašymo, Robinsonas gauna šifruotą lordo Chesterfieldo kovo 29 d. laišką; lordas reiškia panašų susirūpinimą dėl „erchercogienės vedybų su valdovu, kuris pernelyg galingas pusiausvyros Europoje požiūriu"[112]. Tačiau Chesterfieldui daugiausia nerimo kelia tai, kad apie šį slaptą straipsnį gali sužinoti Ispanija ir Prancūzija, kurios „įtartų esant ir kitų slaptų įsipareigojimų, ypač nukreiptų prieš jas". Kad to neįvyktų, rašo Chesterfieldas, reikia užtikrinti, kad apie šį straipsnį nebūtų „pranešta Respublikai"[113].

---

*... politinių laikraščių ir kavinių mėgstamą idėją *(pranc.)*.

** ... taip sumenkina visą politikos mokslą, kad jis težino tą vieną žodį; ji taip pat pridengia ministrų, ambasadorių bei jų tarnautojų nemokšiškumą ir tinginystę *(pranc.)*.

*** ... slapčiausią straipsnį..., dėl kurio didžiajai valstybei ir Burbonų valstybėms galėtų kilti pagrįstų nuogąstavimų, ar Europoje bus išsaugota pusiausvyra *(pranc.)*.

Apskritai manau, jog Diderot satyrinis kūrinys *Principes de Politiques des Souverains* geriausiai apibendrina tas antidiplomatines pažiūras, kurios vyravo tarp *philosophes* Prancūzijos revoliucijos išvakarėse: „Ne former des alliances que pour semer des haines. Allumer et faire durer la guerre entre mes voisins. Point des ministres au loin mais des espions... Etre neutre, ou profiter de l'embarras des autres pour arranger ses affairs, c'est la meme chose"[114].

Diderot ir kitų mąstytojų idėjos apie diplomatiją skiriasi nuo Machiavelli'o paradigmos tuo, kad vienintelis išpažįstamas jų tikslas – *panaikinti* diplomatiją. Tai, kas galiausiai skiria jų idėjas nuo augustiniškosios paradigmos ir visiškai paverčia jas antidiplomatijos dalimi, yra jų pasaulietiška, dažnai utopinė priemonė šiam tikslui pasiekti – tai vien *proto* galia.

8

NEODIPLOMATIJA

Kai virš mūsų galvų susirinko pakankamai daug paukščių, Lechas davė man ženklą paleisti kalinį. Jis pakilo aukštyn, laimingas ir laisvas vaivorykštės šlakelis debesų fone, o po to nėrė į lūkuriuojantį rudą pulką. Akimirksnį paukščiai buvo sumišę. Spalvotas paukštis suko ratus nuo vieno pulko galo į kitą, veltui mėgindamas savo gentainius įtikinti, kad jis yra vienas iš jų. Bet šie, apakinti blizgančių spalvų, abejodami sklandė aplink jį. Spalvotas paukštis atkakliai bandė įsiterpti į pulko gretas, bet buvo genamas vis toliau ir toliau į šalį. Netrukus mes pamatėme, kaip paukščiai vienas po kito pasirengė įnirtingai atakai. Po kiek laiko daugiaspalvis kontūras dingo iš dangaus ir krito žemėn. Kai galiausiai mes suradome spalvotąjį paukštį, jis jau buvo nebegyvas.

Jerzy Kosinski, *Spalvotas paukštis*

Žmogus neturi vidinės suverenios teritorijos; jis visas ir visuomet yra pasienyje; žvelgdamas į savo vidų, jis žvelgia *į kito akis* arba *kito akimis*.

Michailas Bachtinas, *Dostojevskio kūrybos problemos*

PRANCŪZIJOS REVOLIUCINĖ DIPLOMATIJA: PRINCIPAI

Prancūzijos revoliucija neužbaigė, kaip kad pranašavo *philosophes*, diplomatijos. Tačiau antidiplomatijos idėjos sklandė aukščiausiuose revoliucinės vyriausybės lygiuose ir trumpu, neramiu laikotarpiu tos idėjos lėmė Prancūzijos užsienio reikalus. Šį antidiplomatijos persikūnijimą į trumpalaikę kontrdiplomatiją, arba *neodiplomatiją*, reikia paaiškinti, lygiai taip pat kaip ir po šimtmečio įvykusią jos transformaciją Rusijos revoliucijos metu, nes tai turėjo ilgalaikių padarinių diplomatijos teorijai ir praktikai[1].

Kai Prancūzijos nacionalinis susirinkimas 1790 m. gegužės mėn. pirmą kartą svarstė diplomatijos reikalus, nuosaikieji, kurių požiūrį išdėstė Mirabeau (jis vėliau vadovavo Diplomatiniam komitetui), privertė radikalus atsisakyti reikalavimų nedelsiant nutraukti slaptas sutartis, galios politiką ir apskritai visas „ces opérations clandestines du ministère"[2]. Nors nuosaikieji sutiko, kad, įsivyravus visuotinei laisvai prekybai, diplomatija taps nebereikalinga ir „l'Europe ne sera qu'une seule famille"*, jie kritikavo radikalų principus, kurie tiko tolimai, tikriausiai utopinei ateičiai. Mirabeau kalbos ištraukos šiandien skamba it britų socialdemokratų moralai buvusiems kolegoms apie vienašališko nusiginklavimo, šiuolaikinės antidiplomatijos išraiškos, beprotiškumą: „Je me suis demandé d'abord à moi-meme si nous devions renoncer à faire des traités, et cette question se réduit à savoir si, dans l'état actuel de notre commerce, et celui de l'Europe, nous devons abandonner au hasard l'influence des autres puissances sur nous, et notre reaction sur l'Europe"[3]**.

Po dvejų metų, kai Prancūzija kariavo su aristokratinės Europos (paskubom sutelktomis) jungtinėmis pajėgomis, radikalai nuosaikiesiems atsirevanšavo revoliucine užsienio politika. Į garsųjį gruodžio 15 d. dekretą Konventas įtraukė daug antidiplomatijos idėjų: karas buvo pateisintas kaip išlaisvinanti jėga, paraginta nuversti esamas vyriausybes, paskelbtas liaudies suverenitetas ir panaikintos visos diduomenės privilegijos[4]. Po metų šios idėjos prasiskverbė į aukščiausias užsienio reikalų įstaigas. *Moniteur* rašytuose straipsniuose Ducheris – Prancūzijos užsienio reikalų žinybos pareigūnas – apibūdino principus, turėjusius padėti sukurti naują tvarką: tai absoliutus neutralumas dėl karų tarp monarchų; pateisinami tik gynybiniai arba tironų valdomų valstybių išlaisvinimo karai; santykiai grindžiami laisva prekyba tarp lygių ir nepriklausomų tautų; taikos garantija – natūralūs laisvų žmonių ryšiai. Ducheris rašė, kad pritaikius šiuos naujus principus Prancūzijos užsienio reikalams tvarkyti, bus sukurta „nouvelle Diplomatie"[5]. Prieš nagrinėjant, kokį poveikį šios idėjos turėjo Prancūzijos revoliucinio režimo diplomatinei praktikai, pirmiau reikia atsakyti į su genealogija susijusį klausimą: ar šios idėjos iš tikrųjų buvo kažkas nauja devyniolikto amžiaus Europos diplomatijai?

---

* Europa bus viena šeima *(pranc.)*.

** Pirmiausia aš pats sau iškėliau klausimą: ar mes turėtume atsisakyti sudarinėti sutartis, o reziumuojant šitą klausimą, ar esant dabartinei mūsų prekybos ir Europos būklei, turime palikti atsitiktinumui kitų didžiųjų valstybių galimą įtaką mums ir mūsų poveikį Europai *(pranc.)*.

Neutralumo idėja yra tokia pat sena kaip Tukidido pasakojimas apie meliečius, kurie atėniečiams pasakė norintys būti „draugais, o ne priešais, bet nė vienos iš šalių sąjungininkais", o gal dar senesnė, bet neutralumo prasmė Ducherio straipsnio kontekste kildinama iš palyginti naujo reiškinio. Ducheris čia kalba ne apie pacifizmą ar valstybes, nevykdančias aktyvios užsienio politikos, o apie jūrinę *ginkluoto neutralumo* naujovę. Tačiau tą vietą, kur ji atsirado, vargu ar galima laikyti revoliucinga. Ginkluotą neutralumą pirmąkart 1780 m. paskelbė Rusijos imperatorė Jekaterina, o jos tikslas buvo teisiškai bent iš dalies apsaugoti mažesnes jūrines valstybes nuo Amerikos karo metu kariavusių valstybių vykdytos politikos – sulaikyti ir kartais užgrobti laivus, įtariamus prekiaujant su priešu. Deklaracijas apie prisijungimą prie ginkluoto neutralumo 1780 m. paskelbė Danija ir Švedija, 1781 m. – Prūsija ir Austrija, o 1782 m. – Portugalija[6]. Deja, kaip meliečių pareikštas neutralumas paskatino Atėnus įsiveržti, taip ir 1780 m. Olandijos deklaracija apie prisijungimą buvo veiksnys, paskatinęs Didžiąją Britaniją tų pačių metų gruodžio mėn. paskelbti jai karą. Nestebina, kad Didžioji Britanija, jūrose pranašesnė už visas kitas valstybes, atsisakė pripažinti ginkluoto neutralumo principą, o Ispanija ir Prancūzija tai padarė. Taigi neutralumo idėja buvo grindžiama ir strateginiais, ir pamokomais motyvais. Geriausias pavyzdys – Prancūzijos diplomato ir ministro (užsienio reikalų, jūrų ir karo) Choiseulo žodžiai ir politika. Jis laivyno atkūrimą laikė svarbiausiu dalyku, nes britai, „apsimesdami, kad saugo pusiausvyrą sausumoje, kuriai niekas negrasina ..., visiškai griauna pusiausvyrą jūroje, kurios niekas negina"[7].

Tad neutralumas *per se* nebuvo „naujas" dalykas. Tačiau jo perkėlimas į sausumą buvo naujas dalykas, o taikymas „karui tarp monarchų" – radikalus. Žinoma, galima teigti, jog idėja, kad dinastinės varžybos ir aristokratijos militaristiniai polinkiai yra svarbiausia karo priežastis, nėra visai nauja. Popiežius, Hume'as ir Herderis buvo paskelbę keletą panašių idėjų. O Diderot *Encyclopédie* straipsnyje „Paix" beveik kaip žinomą faktą minėjo, kad „aklos valdovų aistros" yra didžiausia grėsmė taikai[8]. Taip pat ir teiginys, kad valstybė dėl doktrininių priežasčių turi teisę kištis į kitos valstybės reikalus jau vien tam, kad išvaduotų engiamą tautą, nelabai skiriasi nuo reformacijos laikų kalvinizmo ir kontrreformacijos laikų katalikybės pretenzijų[9].

Negalima ir teigti, kad Europos diplomatijai buvo svetima prekybos sutarčių praktika. Iš tikrųjų Utrechto sutartis (1713), šiandien plačiai pripažįstama kaip galios pusiausvyros politika grindžiamų susitarimų prototipas, daugelio ją sudarant dalyvavusių diplomatų ir jų amžininkų buvo vertinama daugiau dėl su ja susijusių prekybinių derybų. Tai ne tik tiesiogiai rodo neproporcingai didelis skaičius depešų, skirtų prekybos dalykams ir ginčams dėl prekybos sutarčių (ginčai tęsėsi dar ilgai po to, kai buvo pasiektas politinis susitarimas), bet netiesiogiai – ir įvykio ikonografija, pavyzdžiui, 1713 m. Allard'o išspausdinta atminimo graviūra, kurioje pavaizduota Taika, reprezentuojanti Europą ne tik *caduceus*, tradiciniu gydymo (ir ambasadorių) simboliu, bet ir gausybės ragu, simbolizuojančiu potencialų „tautų turtą"[10]. Tinkamesnis pavyzdys galėtų būti 1786 m. Pitto sudaryta prekybos sutartis su Prancūzija. Šią sutartį Burke'as vertino kaip parsidavimą nesutaikomam priešui.

Prancūzijos revoliucinės diplomatijos „naujumo" nerasime nei jos idealuose, nei praktikoje. Mano nuomone, sinergetines jėgas, pavertusias šiuos idealus ir praktiką neodiplomatija, lėmė nepastovus Prancūzijos vidaus ir tarptautinių kovų su svetima galia ir tiesa derinys. Šias kovas įžiebė šalies susidūrimas su *ancien régime* tikrove. Kovos vyko dviejose stovyklose: šalies viduje jos leido Prancūzijai nutraukti visus ryšius su tradicine praeities diplomatija, o tarptautinėje arenoje jos privertė Prancūziją diplomatiškai ir kariniu būdu priešintis sąjungininkų pastangoms atkurti praeitį. Norint deramai apžvelgti šių kovų sąveiką, reikėtų išdėstyti Prancūzijos revoliucijos istoriją. Tai nėra mūsų tikslas. Mes ketiname pateikti alternatyvų požiūrį, o tai padaryti leidžia susvetimėjimo teorijos, galinčios padėti bent jau iš dalies paaiškinti pirmosios neodiplomatijos pakilimą nuo to laikotarpio, kai Užsienio reikalų ministerijai vadovavo Dumouriez, iki tada, kai vadovavimą perėmė jo (ir daugelio kitų) *éminence grise* Talleyrand'as.

Geriausia būtų pradėti nuo neodiplomatijos atsiradimo išvakarėse (1791–1792) išspausdintos Thomaso Paine'o knygos *Žmogaus teisės*[11]. Šioje tuomet labai populiarioje knygoje Paine'as mėgino pateisinti revoliucijos vidaus kovą ir atremti Burke'o argumentus, išdėstytus jo knygoje *Apmąstymai apie revoliuciją Prancūzijoje* (1790)[12]. Atmesdamas radikalias naujoves ir pasisakydamas už konservatyvias, pamažu diegiamas permainas valdant apsišvietusiems monarchams, Burke'as baiminosi „naujos valdžios", kurią iškėlė Prancūzijos revoliucija: „Kai žmonės veikia institucijose, laisvė yra *valdžia*. Apdairūs žmonės prieš pareikšdami savo nuomonę stebės, kaip naudojamasi *valdžia*, ypač kai kalbama apie tokį dalyką kaip *nauja* valdžia, kurios nariai – *nauji* asmenys, apie kurių principus, charakterius ir nuostatas jie mažai išmano arba visai nieko nežino ..."[13] Stengdamasis pakeisti įsitikinimus tų anglų, kurie savaip vertino Prancūzijos revoliuciją, Burke'as teigė, kad, jei nebus nedelsiant griebtasi atsakomųjų priemonių, ši „nauja valdžia" imsis iš pagrindų pertvarkyti Europos diplomatinį kraštovaizdį:

> Susiklosčius tokiai padėčiai, įdiegiamas naujas sąjungų ir karo principas. Vestfalijos sutartis Prancūzijai tėra pasenęs mitas. Teisės ir laisvė, kurias ji privalėjo saugoti, dabar jai yra neteisybės ir tironijos sistema, kurią privalu sugriauti. Jos gerus ir blogus polinkius atskleidžia tos pačios priemonės. *Taikiai skleisdama* žmonių teises, ji iš tiesų parodo savo *draugiškumą*; versdama valdovus *paklusti* toms teisėms, ji parodo savo *priešiškumą*[14].

Reaguodamas į „nepasitikėjimą", „baimingumą" ir „priešiškumą", t. y. į *susvetimėjimą* Prancūzijos teisių deklaracijos atžvilgiu, Paine'as pasinaudoja *philosophes* idealais (juos vėliau perėmė Ducheris) ir iš naujo pagrindžia Europos diplomatiją, kuri, jo nuomone, svirduliavo prie savo pačios išsikastos duobės krašto. Gana įžvalgiai Paine'as aprašo naują ir pavojingą Europos galių konfigūraciją, kai vertikaliosios reakcijos jėgos telkiasi prieš naują horizontaliąją grėsmę, kurią kelia Prancūzijos revoliucija:

> Ji dabar atsiveria pasauliui kaip nauja sistema. Europos dvarai rezga sąmokslus, kad jai sutrukdytų. Agituojama kurti sąjungas, priešingas visoms buvusioms sistemoms, o bendri dvarų interesai stoja prieš bendrus žmogaus interesus. Šis derinys brėžia liniją per visą Europą, ir tai yra taip nauja, kad paverčia niekais visus apskaičiavimus, padarytus ankstesnėmis aplinkybėmis[15].

Manydamas, kad situacijos nebegalima sureguliuoti tradicine galios pusiausvyrų politika, Paine'as daug tikisi iš prekybos santykių: kartą išlaisvinti nuo dvaro interesų machinacijų, jie sukurs tarp tautų tarpusavio saitus, kurie nekurstys sąjungų priešiškumo ir nepasitikėjimo. Paine'o požiūris bendrais bruožais tarsi numato Kanto „prekybos dvasią":

> Jei prekybai būtų leista veikti taip visuotinai, kaip ji gali, tai ji išrautų su šaknimis karo sistemą ir revoliucingai pakeistų necivilizuotus vyriau-

> sybių santykius... Ji neišvengiamai veikia kaip abipusis dalykas; tik pusė jos galios yra tautoje ir ji visa taip pat veiksmingai sugriaunama sugriaunant išorinę pusę, kaip ir sugriovus vidinę; juk nė viena negali veikti be kitos[16].

Sukonkretindamas Paine'as mini Amerikos prekybinių draugystės sutarčių modelį ir nurodo Benjaminą Frankliną kaip naujosios diplomatijos įkūnytoją:

> Reikėtų paminėti ir dr. Franklino, Amerikos ministro Prancūzijai, padėtį. Vien dėl savo pobūdžio diplomatija savaime yra siauriausia žmogaus visuomeninės veiklos sritis. Dėl abipusių įtarimų draudžiama bendrauti; o diplomatas yra tarsi atskiras atomas, nuolatos atstumiantis ir atstumiamas. Tačiau su dr. Franklinu buvo ne taip. Jis buvo ne dvaro, o *ŽMOGAUS* diplomatas[17].

Ši citata taip pat reikšminga todėl, kad „diplomatinę" padėtį vaizduoja taip neišvengiamai susvetimėjusią, kartu netiesiogiai reiškiamas požiūris, kad revoliucija yra kelias į „laisvą nuo susvetimėjimo" būklę. Tačiau ji svarbi ir todėl, kad parodo, jog revoliuciniai įvykiai skatina iš naujo interpretuoti žodžius, kadangi tai, kaip Paine'as vartoja žodį „diplomatinis", yra vienas pačių pirmųjų užfiksuotų atvejų (panašiai šį žodį po ketverių metų, 1796 m., galbūt Paine'o įkvėptas, pavartojo Burke'as), kai šis terminas siejamas su žmonėmis, įsitraukusiais į tarptautinį bendravimą ir derybas, bei šių veiksmų vykdymą[18].

Radikalus susvetimėjimas socialinei sanklodai, slaptoms deryboms ir *ancien régime* galios politikai buvo pagrindinės jėgos, paskatinusios formuotis neodiplomatiją. O su šiuo susvetimėjimu susijusi izoliacija dar labiau skatino Prancūzijos režimą ignoruoti Europos valdovų dvarus ir ieškoti kitų, jiems nelojalių elementų paramos. Neturėdami tokių palankių, kaip Jungtinės Valstijos, geopolitinių sąlygų, kurios parijų diplomatiją pavertė gyvybingu pasirinkimu, prancūzai buvo priversti imtis radikalių priemonių, kad galėtų veiksmingai bendrauti su juos engiantiems valdovams susvetimėjusiais užsieniečiais ir patrauktų juos savo pusėn. Iš pradžių jakobinų ir žirondistų vidaus kova dėl valdžios sutrikdė rimtus debatus dėl to, kaip reformuoti diplomatiją, kad būtų patenkinti šie poreikiai. O kol Liudviko galva vis dar tvirtai laikėsi ant pečių, Europos valstybės nenorėjo atsisakyti palyginti naujų nesikišimo principų, tad nebuvo ir pasirengusios imtis taisyti tą politinės anarchijos padėtį, kuri, kaip atrodė, sumažins, o ne padidins Prancūzijos galią Europos pusiausvyroje. Tačiau 1790 m. abi šalys – ir revoliucionieriai, ir rojalistai – kūrė diplomatinius pamatus, turėjusius pateisinti būsimąjį kišimąsi į tarpusavio reikalus. Anglijoje Burke'as įtikinėjo didinti išlaidas kariuomenei. Jis sutiko su Charlesu Foxu ir kitais, kad Prancūzijos keliamas pavojus galios pusiausvyrai Europoje kol kas galbūt yra sumažėjęs. Per 1790 m. vasario 5 d. debatus parlamente jis sakė, kad Prancūzija „ligšiol visais atžvilgiais buvo svarbiausias objektas kalbant apie galios pusiausvyrą. Prancūzijos buvimas arba jos nebuvimas visiškai keitė visus su šia pusiausvyra susijusius samprotavimus... Šiuo metu Prancūzija politiniu požiūriu vertintina kaip išbraukta iš Europos sistemos. Nelengva spręsti, ar ji galėtų kada nors vėl čia atsidurti kaip pirmaujanti valstybė..."[19]

Kai Prancūzijos „negailestingo despotizmo" grėsmė buvo panaikinta, jo vietą užėmė nauja, mažiau nuspėjama jėga. Ji kėlė didesnį pavojų ne tik dėl savo nenuspėjamumo, bet ir dėl to, kad, regis, atmetė visus politinius tarpininkavimus, galėjusius ją sulaikyti. Jei žodį „demokratija" pakeistume šiuolaikine Dievo rykšte – „komunizmu", Burke'o metamas kaltinimas Prancūzijos revoliuciniam režimui šiandien stulbinamai primintų kai kurių Komiteto, nagrinėjančio šiais laikais kylančius pavojus JAV gynybos išlaidoms, narių pranešimą: „Dabartiniu metu mums gresiantis pavojus yra būdingas nenuosaikaus būdo žmonėms; ir, kalbant apie valdymą, tai yra anarchijos pavojus. Tai pavojus, kad besigėrint sėkminga apgavyste ir prievarta, bus mėgdžiojami iracionalios, nedorovingos, draudžiančios, konfiskuojančios, plėšiančios, žiaurios, kruvinos ir tironiškos demokratijos kraštutinumai"[20].

Po keturių mėnesių Steigiamasis susirinkimas pirmą kartą svarstė karo ir taikos reikalus ir, be jau paminėtų neodiplomatijos principų, paskelbė: „Prancūzų tauta smerkia bet kokį karą dėl užkariavimų ir niekuomet nepanaudos savo pajėgų prieš jokios tautos laisvę"[21]. Ši „neužkariavimų" politika buvo oficialiai pripažinta 1791 m. Konstitucijoje ir vėl patvirtinta 1792 m. balandžio 19 d. Įstatymų leidžiamojo susirinkimo. Po kelių dienų Prancūzija paskelbė karą Austrijai – ir neodiplomatija „subrendo", kai jos principus į praktiką įdiegė radikalai, ėmę kontroliuoti Nacionalinį susirinkimą.

Kas atsitiko per šiuos dvejus metus – nuo baisių Burke'o pranašysčių ir Prancūzijos 1790 m. paskelbto užkariavimų pasmerkimo iki

Pilnico deklaracijos ir garsiojo Konvento dekreto (1792 m. lapkričio 19 d.), siūlančio „brolybę ir paramą visoms tautoms, norinčioms atgauti laisvę", – kad Prancūzijai atsirado galimybė, o iš tikrųjų tapo būtina, imtis neodiplomatijos praktikos? Ir vėl priežasčių buvo ne viena. Tais metais vykstant vidaus kovoms dėl valdžios, neodiplomatijos idėjos anksti tapo aktualios. Tačiau, kaip jau sakėme, Mirabeau vadovaujami nuosaikieji sugebėjo įgyti persvarą įrodinėdami, kad, galios politikai vis dar lemiant Europos reikalus, dar neatėjęs laikas toms radikalioms diplomatijos naujovėms, kurias įsivaizdavo Robespierre'as, Rewbellas, Volney ir kiti[22]. Bet Prancūzijos izoliacijos ir susvetimėjimo jausmas stiprėjo proporcingai jos susigaudymui, kad padidėjo monarchų solidarumas. Šis abipusis susvetimėjimas plito po Europą. 1791 m. balandžio mėn. popiežius Pijus paskelbė visuotinį revoliucijos pasmerkimą. Brissot šalininkų organizuota kampanija nuversti nuo sosto visus Bourbonus sukėlė ant kojų Europos monarchus, ir šios rėksmingos ideologinės grėsmės akivaizdoje natūralūs jų tarpusavio prieštaravimai ėmė slopti. Grafo d'Artois vadovaujamų *émigrés* sąmokslai dar labiau sumažino apdairumą tokių valdovų kaip Austrijos imperatorius Leopoldas, kuris svyravo tarp giminystės keliamų įsipareigojimų ir vis dar naujo, nelengvai iškovoto nesikišimo į teritorinės valstybės vidaus reikalus principo[23]. 1791 m. sausio mėn. mirus Mirabeau ir tų pačių metų birželio mėn. karaliui su karaliene pabėgus į Vareną, sustiprėjo Brissot šalininkų, troškusių sulošti karo korta, pozicijos. Progą jiems suteikė rugpjūčio mėn. Pilnico manifestas.

Pilnico manifestas yra geras istorijos pavyzdys, kaip susvetimėjimas, daugiausia pagrįstas tarpusavio nesupratimu, gali peraugti į karą. Pirma, *abipusis* susvetimėjimas visuotinai pripažintai Prancūzijos ideologinei grėsmei nusvėrė tradicinį priešiškumą tarp Prūsijos ir Austrijos monarchijų. Antra, dėl vidaus politinių priežasčių Brissot šalininkų frakcija šį manifestą, nors jis turėjo išlygą „jei" (vokiečiai įsikištų tik tada, jei Europos valstybės sutiktų veikti kolektyviai) ir buvo maža tikimybė įžiebti kontrrevoliuciją, traktavo kaip tiesioginį pavojų *la patrie;* lošdami liaudies nesaugumo korta, Brissot šalininkai sugebėjo Susirinkime įgyti neproporcingai didelę galią[24]. Patraukęs savo pusėn žirondistus, Brissot veiksmingai izoliavo Robespierre'ą, maniusį, kad karas būtų naudingas tik Liudvikui XVI ir padidintų vidaus kontrrevoliucijos galimybę[25]. Dar svarbiau buvo tai, kad

Brissot ir žirondistai sugebėjo perimti Susirinkimo diplomatinio komiteto kontrolę ir priversti pašalinti pacifistą Delessart'ą iš Užsienio reikalų ministerijos. Padedamas gabaus Talleyrand'o, naujasis ministras Dumouriez ketino vesti tautą į visuotinį karą ir toliau siekti universalių to karo tikslų per neodiplomatiją. 1792 m. sausio mėn. Condorcet savo bendražygiams patriotams pareiškė: „Kovodami už savąjį reikalą, jūs kovojate ir už kitų tautų reikalą"; revoliucinis karas ir neodiplomatija buvo kruvinos šio beveik sartriško engiamųjų gydymo nuo susvetimėjimo priemonės[26].

Būtent šio revoliucinio karo kaip ginkluoto konflikto, turėjusio sugriauti esamą tarptautinę sistemą, kontekste reikėtų vertinti tas Dumouriez, Lebruno ir Talleyrand'o neodiplomatines naujoves. 1791 m. Dumouriez, be abejonės, turėjo galvoje save, kai memorandume jakobinams rašė, kad užsienio reikalų ministras „doit etre un homme d'un patriotisme éprouve"*, kuris užsienio reikalus tvarkytų taikydamas naujus principus ir metodus[27]. Kaip ir jie, jis manė, kad „un grand peuple, un peuple libre et juste est allié naturel de tous les peuples, et ne doit point avoir d'alliances particulières qui le lient au sort, aux intérets, aux passions de tel ou tel peuple"**. 1792 m. vasarį, belikus mėnesiui iki Dumouriez paskyrimo užsienio reikalų ministru, jo planus reformuoti Užsienio reikalų ministeriją leidinyje *Journal des dėbates de la Sociėtė des Amis de la Constitution* pristatė Sillery[28]. Dumouriez ragino imtis visiškai atviros diplomatijos, kad visa diplomatinė korespondencija būtų prieinama žmonėms – netgi kitų Europos valstybių ministrams. „Garbingo šnipo" laikai baigėsi („Le régime de ces espions protégés est passé"), o ambasadorius turėjo atsisakyti smulkmeniškos *courtoisie* („Les ambassadeurs de France doivent être purs et simples dans leurs manières"***), nes jis dabar atstovavo visai tautai, o ne vien tik aristokratų klikai[29]. Be to, diplomatiniai atstovai turėjo būti ne vien informacijos rinkėjai, bet ir žmogaus teisių skleidėjai.

Kaip jau sakėme, karas iškėlė patriotą Dumouriez į vadovo postą ir Prancūzijos užsienio reikalų žinybai suteikė palankią progą įgyvendinti neodiplomatiją. Tačiau beveik tuoj pat karo logika, arba, pripažįstant Clausewitzo nustatytą esminį skirtumą, greičiau karo *kalba* ėmė stelbti neodiplomatijos principus ir praktiką. Kai Prancūzijos „ginkluotus misionierius" pasitiko patrankų ugnis, o ne trokštantys būti išvaduoti „patriotai", internacionalistiniai neodiplomatijos elementai atsitraukė beveik taip pat greitai kaip ir prancūzų kariai. Ir vieni, ir kiti persigrupavo 1792 m. rudenį: armijai buvo naudinga Gribeauvalio artilerijos reforma, Lavoisier parakas ir Dumouriez neortodoksiška taktika, o neodiplomatijai – Talleyrand'o manevrai ne mūšio lauke siekiant sudaryti su laisvomis tautomis *traités de fraternité*, o su *ancien régime* vyriausybėmis – *„conventions passagères"*, turėjusias suderinti revoliucijos principus su neatidėliotina būtinybe gauti politinę, karinę ir prekybinę paramą iš užsienio. Vis dėlto radikalaus susvetimėjimo pašaliečiams jausmas, kuris, paskelbus, kad *la patrie est en danger,* virto tiesiog paranoja, bei pasikartojantys *complots de l'étranger* nuolat žlugdė universalistinius neodiplomatijos siekius. Be to, kovotojas už atvirą diplomatiją Dumouriez dar prieš išvykdamas vadovauti armijai jau buvo pradėjęs slapta susirašinėti su karaliumi; o Talleyrand'as netrukus sukūrė slaptų agentų armiją, beveik tokią pat didžiulę kaip ir Liudviko XV „kriptodiplomatija", *secret du roi;* ji turėjo papildyti, o kartais ir „apeiti" oficialaus diplomatinio korpuso pastangas[30].

---

* ... turi būti išbandytas patriotas *(pranc.)*.

** Didi tauta, laisva ir teisinga tauta yra visų tautų natūrali sąjungininkė. Ji neturi sudaryti jokių ypatingų sąjungų, kurios ją susietų su vienos ar kitos tautos likimu ar šališkais interesais *(pranc.)*.

*** Prancūzijos ambasadoriai turi būti nepriekaištingi ir paprastų manierų *(pranc.)*.

Kariniai laimėjimai, ypač Dumouriez stulbinama pergalė prie Žemapo ir Austrijos Nyderlandų užėmimas buvo pirmasis tikras neodiplomatijos išbandymas. Ar vis dar puoselėjami internacionalistiniai jos idealai atsilaikys prieš tradicinius argumentus – imtis aneksijos, kad būtų garantuotas Prancūzijos nacionalinis saugumas? Kalbėdamas Konvento Diplomatiniam komitetui, Carnot ragino vykdyti tokią politiką, kuri įtvirtintų Prancūzijos „gamtines sienas" Reino upe, Alpių ir Pirėnų kalnais. Carnot argumentus, kurie apibendrino Rousseau Gamtos sampratą ir Prancūzijos geopolitinius poreikius, visiškai palaikė Dantonas ir žirondistų deputatai, o 1792 m. lapkričio 27 d. Konventas balsavo už Savojos aneksiją. Nors Savoja tikrai buvo palanki aneksijai, kitos kaimyninės sritys nė kiek netroško tapti „broliškomis respublikomis". Konvento atsakas buvo garsusis Gruodžio 15 d. dekretas: visos užimtos teritorijos privalėjo sušaukti savus revoliucinius susirinkimus, sudarytus tik iš piliečių, prisiekusių „būti ištikimais laisvei ir lygybei bei atsižadėti privilegijų"[31]. Strategiškai svarbiose Belgijos ir Reino žemės srityse prisiekti sutiko tik gyventojų mažuma. Gal ne vienas ir pritarė skelbiamiems antifeodaliniams dekreto principams, bet daugumą atstūmė ta jo dalis, pagal kurią generolams už konfiskuotą nuosavybę buvo leidžiama mokėti sparčiai nuvertėjančiais popieriniais pinigais, *assignat*. Kitais metais dėl pernelyg padidėjusios kariuomenės ir atsinaujinusių politinių kovų tarp Robespierre'o frakcijos ir žirondistų revoliucinio internacionalizmo galia buvo pakirsta ir prislopintas jo entuziazmas. Gruodžio dekreto nesėkmę liudija 1793 m. rugsėjo 15 d. dekretas, paskelbęs, jog Respublikos generolai nebeturi diegti „filantropiškos idėjos ... ir stengtis, kad užsienio tautos įvertintų laisvės kainą ir pranašumus"[32]. Nuo to laiko jie turėjo elgtis su Prancūzijos priešais taip, kaip tie priešai elgėsi su jais. Karas suteikė impulsą vienašalei neodiplomatijai; o iš karinės būtinybės *ancienne diplomatie* vėl tapo abipusė.

Bet karo ir diplomatijos dialektika turėjo įvairialypį poveikį ir koalicijos valstybėms. Kariniai pralaimėjimai 1792 m. rudenį jas skaudžiai pamokė. Buvo akivaizdu, jog vien karinės persvaros nepakanka norint sustabdyti šios „naujos galios" ekspansiją. Antra, tradicinė galios pusiausvyros diplomatija, susidūrusi su dinamiška revoliucine valdžia, pasirodė esanti nepajėgi sutelkti kolektyvinę jėgą. Tradicinės Austrijos ir Prūsijos, Prūsijos ir Rusijos varžybos, taip pat Anglijos vienu ar kitu metu vykusios varžybos su beveik visomis kontinentinėmis valstybėmis, pakirto karinę jų galią, o diplomatinės jų intrigos, rezgamos bandant įveikti savo atomizmą, regis, tik pakurstė prancūzų revoliucinį kovos įkarštį. Koalicijos valstybės, kiekviena stengdamasi neleisti varžovei išlošti, klaidžiojo pačių susikurtame diplomatiniame labirinte: Belgijos ir Bavarijos iškeitimo planas, Sankt Peterburgo susitarimas, Lenkijos padalijimas ir Koburgo hercogo balandžio 5 d. manifestas – tai tik paviršutiniškas to laikotarpio diplomatinių machinacijų vaizdas. Kartais diplomatai į šią naują, revoliucinę grėsmę sistemai reaguodavo kūrybiškai. Vienas iš pavyzdžių – barono von Thuguto 1793 m. kovo mėn. imperatoriui įteiktas memorandumas. Čia buvo išdėstyta daugelis galios pusiausvyros diplomatijos principų, tokių kaip teritorinė kompensacija nugalėtojams, tačiau buvo įrašyti ir egalitariniai principai („une scrupuleuse égalité dans les avantages reciproques"*), tikintis šitaip įveikti nemažą nepasitikėjimą ir pavydą dėl būsimų kontribucijų.

---

* Skrupulinga abipusės naudos lygybė *(pranc.)*.

Gali būti, kad koalicijos valstybių kolektyvinė diplomatinė vaizduotė (jei galima sakyti, kad toks dalykas yra) nesusidorojo su jai iškilusia užduotimi[33]. Vienoje stovykloje atsidūrė dorovinio kryžiaus žygio šalininkai, tokie kaip Burke'as, kvietęs į tiesioginę kontrrevoliuciją. Tačiau pati Prancūzijos revoliucijos samprata nekėlė grėsmės sistemai; revoliucija išsiveržė į išorę tik tuomet, kai, vykstant vidaus kovoms dėl valdžios, tam tikri elementai sugebėjo pasinaudoti Pilnico manifesto sužadintu visuomenės nesaugumo jausmu. Didžioji Europos dalis, o ypač iš tradicijos balansuotojos vaidmenį atlikusi D. Britanija, buvo kitoje stovykloje: žodžiais buvo apgailima žlugusio monarcho nelaimė, tačiau buvo visada realistiškai vertinama galimo susidūrimo su Prancūzija nauda ir nuostoliai. Kai tik pjudomas revoliucijos drakonas „nutrūko nuo grandinės", pirmieji kontrrevoliucinės kariuomenės pralaimėjimai parodė, kokia pažeidžiama yra *ancienne diplomatie.* Ji negalėjo nei prisitaikyti prie revoliucinių permainų, nei veiksmingai panaudoti tradicinę galios pusiausvyros politiką joms sušvelninti, kadangi Prancūzijos įgyvendinamos karinės ir diplomatinės strategijos iš esmės naudojo priemones ir taikė taisykles, svetimas *ancienne diplomatie.*

Ypač išsiskyrė dvi viena nuo kitos neatsiejamos strategijos. Pirmoji buvo karinė: *levée en masse.* Iš tikrųjų 1793 m. rugpjūčio 23 d. įstatymo reikšmė buvo kur kas didesnė, ne tik karinė. Tai buvo pirmoji nacionalinė mobilizacija karui. Plėtojant 1793 m. vasario mėn. įdiegtą *amalgame* principą, sujungusį savanorių ir reguliariąją armijas, *levée* taip pat ragino moteris, vaikus ir senelius padėti kariaujantiems, siūti palapines ir uniformas, „remontuoti komunalinius įrenginius, įkvėpti kariams drąsos ir puoselėti Respublikos vienybę bei ugdyti neapykantą monarchijai"[34].

Kita nauja Prancūzijos revoliucijos tendencija, turėjusi nemažą poveikį diplomatijai, yra tiesiogiai susijusi su *amalgame, levée en masse* ir vėlesniu Jourdano įstatymu dėl visuotinės karinės prievolės. Kalbama apie strateginį *nacionalumo (tautiškumo)* efektą. Nacionalumu vadinami įvairūs dalykai, ir jis reiškiasi keliais aspektais. Bendra kalba, tam tikra teritorija ir kultūrinio homogeniškumo lygis dažnai būna laikomi nacionalumo kriterijais. Mus domina tas nacionalumo elementas, kuris susijęs su diplomatijos genealogija, arba, kitaip tariant, nacionalumas, pasireiškiantis diplomatiniame elgesyje kaip valstybių tarpusavio baimė ir susvetimėjimas. Šiuo revoliuciniu laikotarpiu nacionalumo negalima apibrėžti netaikant susvetimėjimo ir karo kriterijų, kadangi jis susiformuoja tada, kai kolektyvinę sąmonę įgyja ne tik valdantieji, bet ir tauta, priešindamasi svetimųjų viešpatavimui. Michaelas Howardas savo esė „Karas ir tautinė valstybė" tai apibūdina itin glaustai: „Susitapatinimas su tauta beveik neišvengiamai implikuoja susvetimėjimą kitoms bendruomenėms, ir dauguma įvykių kolektyvinėje atmintyje yra neatsiejami nuo konflikto su kitomis bendruomenėmis ir pergalės. Prancūzija *buvo* Marengas, Austerlicas ir Jėna: karinis triumfas įtvirtino atrastą nacionalinę savimonę"[35].

Tarptautinio karo poreikiai, tapę dar aktualesni po Napoleono briumero *coup d'état*, privertė sąjungines Europos valstybes įteisinti visuotinę karo prievolę, paskatinusią tų šalių nacionalizmo plėtrą. Restauracija galbūt sulėtino jos eigą, ir daugelis aristokratinių normų bei etiketo taisyklių buvo su kaupu atkurtos, bet jos negalėjo panaikinti socialinių, kultūrinių ir psichologinių revoliucijos padarinių, vėliau vėl atgaivinusių daugelį neodiplomatijos principų ir normų. Kaip įtikinamai parodė Tocqueville'is, Prancūzijos revoliucijos ironija buvo tai, kad, užuot sugriovusi *ancien régime*, ji iš esmės įtvirtino daugelį jame slypėjusių idėjų – tarp jų ir neodiplomatijos idėjas.

PRANCŪZIJOS DIPLOMATIJOS PRAKTIKA

Dabar, kai apžvelgėme bendras neodiplomatijos atsiradimo sąlygas, galime atidžiau panagrinėti joje įvykusias konkrečias reformas, kurių keletas pergyveno revoliuciją ir galiausiai išstūmė *ancienne diplomatie* taisykles bei ritualus.

Iš *Ministre des Relations Extérieures* archyvo matome, kad neodiplomatijos principai buvo taikomi įvairiems dalykams, pradedant etiketu bei tinkama ambasadoriaus apranga ir baigiant derybų filosofija[36]. Ambasadoriams nurodoma įteikiant *lettres de créance* triskart priklaupti prieš užsienio monarchus. Sukuriama ambasadorių uniforma; karinės uniformos atsisakoma, kadangi ji yra „en contradiction avec une Ministère de Paix et d'Amitié", ir patvirtinama „habit simple et du travail" su auksiniu alyvmedžio šakelių medaliu ant tunikos krūtinės. O viename pranešime aptariami reziduojančios diplomatijos pakeitimo keliaujančiais ambasadoriais pranašumai[37].

Reikšmingesnis yra nepasirašytas dokumentas, paprastai pavadintas *Mémoire sur le bureau diplomatique*, kurio keturiuose puslapiuose trumpai aprašomi diplomatinės įstaigos pareigos ir tikslai[38]. Jį verta šiek tiek pacituoti, kadangi čia matome daugelio utopinių antidiplomatijos idealų ir praktinių politikos krypčių sintezę, kurios reikia kovai su „le système de coalition entre les puissances que veulent détruire la liberté française"*.

Iš *Mémoire* pirmos pastraipos galima įžvelgti Rousseau įtaką:

> L'existence de ce bureau a son raison dans l'organisation meme du corps politique. Ce corps ne peut pas lui-meme exercer l'autorité, instituée pour veiller à la sureté des droits de l'homme et du citoyen, ainsi qu'à l'observation de les devoirs essentiels à les conservations des droits ... c'est done une nécessité qu'il en confie l'exercise à un Magistrat – unique ou collectif.**

Taigi diplomatinės įstaigos pateisinimas ir valdžia primena tai, kas parašyta *Visuomenės sutartyje:* kad liaudies suvereniteto, „kuris yra tik bendros valios įkūnijimas, niekada negalima atsisakyti ir kad suverenui, kuris yra kolektyvinė būtybė, gali atstovauti tik jis pats: atsisakyti galima valdžios, bet ne valios"[39]. Toliau dokumente teigiama, kad vidinio saugumo reikmė sukuria „rapport" su kitomis tautomis imperatyvą, o aukščiausioji valdžia vienaip ar kitaip turi prievolę skatinti šį „rapport" ir jį saugoti:

> Le devoir du gouvernement n'est pas seulement de veiller aux affaires intérieurs de l'Etat, la sureté du corps politique exigié qu'il porte ses regards sur tout ce qui se passe au dehors. Car les membres du corps politique n'ont pas seulement des rapports entr'eux et avec le souverain; mais comme formant une nation, ils soutiennent des rapports avec les autres nations***.

Toliau autorius svarsto, kas lemia *rapport* pobūdį ir esmę. Pirma, jis susieja tautos vidinius ir išorinius santykius: „Les rapports des nations entre elles sont essentiellement les memes que ceux qui existent entre les individus d'une meme nation"*. Taigi diplomatinio atstovo užduotis – užtikrinti sveikus vidinius santykius skatinant „une amitié constante et une réciprocité de services non interrompues entre les différentes nations qui ne peuvent être trop persuadées, que tous le divers rapports, qu'elles ont a soutenir entre elles, viennent tous rayonnées dans un intérêt commun"**.

---

* ... didžiųjų valstybių, norinčių sunaikinti Prancūzijos laisvę, koalicijos sistema *(pranc.)*.

** Šio įstaigos egzistavimo priežastis yra pati politinio darinio organizacija. Pats politinis darinys negali būti valdžia, įkurta žmogaus ir piliečių teisėms garantuoti, taip pat atlikti būtinus darbus, kad tos teisės būtų garantuotos ... taigi šį reikalą jis patiki vienam pareigūnui ar pareigūnų kolektyvui *(pranc.)*.

*** Vyriausybės pareiga yra ne tik rūpintis valstybės vidaus reikalais, dėl politinio darinio saugumo reikia, kad ji nukreiptų akis į visa tai, kas vyksta išorėje. Juk politinio darinio nariai palaiko santykius ne tik vienas su kitu ir su valdovu; bet, sudarydami tautą, jie palaiko santykius su kitomis tautomis *(pranc.)*.

Tačiau autorius suvokia, kad tikroji padėtis neatitinka vaizdinio, jog šie abipusiškai šališki interesai „radijuoja" į vienintelį bendrą interesą. O priežastis? „Que cette opinion si funeste, si deshonorante pour l'ésprit humain a été trop long-temps, elle est meme encore aujourd'hui l'opinion dominante ... – le système de la balance politique"***.

Po išsamios klaidingų prielaidų, iškeltų „apologistes de la balance politique", kritikos, iš kurios visiškai aišku, kad kalbama apie galios pusiausvyros politiką, dokumentas numato alternatyvią taikingų ir broliškų santykių tarp valstybių sistemą – *konfederaciją,* kurioje „l'intéret particulier est l'intéret propre" ir kurioje valstybės būtų subordinuotos „l'interet commun ... de cette confédération générale et tacite"****. Kaip reikėtų įgyvendinti šią konfederaciją? Tai bus padaryta ne derybų keliu ar sąjungos sutartimis („il n'est par consequent besoin ni de négotiations, ni de traités d'alliance"*****). Į konfederaciją sutelks pats *la connaisance des rapports.* Vidinė lygybės ir laisvės tendencija bus paskleista visoms pasaulio tautoms. Svarbiausias diplomatinių atstovų tikslas – įtikinėjimu ir švietimu spartinti šį procesą. Iš tiesų pasitelkus revoliucinį įkarštį ir pasaulietines idėjas vėl atgaivinamas pansofizmas neodiplomatijos tarnyboje.

Šiame įsidėmėtiname *Mémoire* galime išskirti keletą jau minėtų sprendimų, kuriuos *philosophes* pasiūlė susvetimėjimo problematikai spręsti. Pirma, yra esminis prieštaravimas tarp atskirybės ir visuotinybės valstybės vidaus ir tarpvalstybiniu lygiu. Gvildendamas šią problemą, autorius naudojasi Rousseau bendrosios valios idėja ir pastūmėja ją vieną (horizontalų) žingsnį į priekį – pasiūlo sutartinius santykius *tarp* tautų. Antra, vidinių reikalų sąveikos su tarptautiniais reikalais akcentavimas primena ankstesnę Diderot pastabą apie socialinius ir politinius susvetimėjimo padarinius („si le journalier est misérable, la nation est misérable")[40]. Bet *Mémoire* vėl išplečiama šia įžvalga – ji pritaikoma diplomatijai. Pagaliau pagrindinė priemonė susvetimėjimui tarp valstybių galutinai įveikti perimama iš Švietimo – tai proto galia atpažinti joms būdingus bendrus interesus. Vis dėlto *Mémoire* pripažįstama, kad tos galios *organizavimas* yra svarbiausias dalykas tiek nacionaliniu lygiu siekiant padidinti administracijos veiklos efektyvumą, tiek ir tarptautiniu lygiu; juk jei protas nepadės atsikratyti valstybei aristokratinių stigmų, tai vietoj konfederacinės valstybių organizacijos įsivyraus „absurdiška ir neteisinga" politikos pusiausvyra.

---

* Tautų tarpusavio santykiai iš esmės yra tokie patys, kaip ir santykiai tarp atskirų vienos tautos žmonių *(pranc.).*

** ... nuolatinę draugystę ir nuolat teikiamas abipusiškas paslaugas tarp skirtingų tautų, kurios negali būti pernelyg tikros, kad visi tie įvairūs santykiai, kuriuos jos turi palaikyti viena su kita, priskirtini bendram interesui *(pranc.).*

*** Per ilgai išsilaikė ši žalinga, nedaranti garbės žmogaus dvasiai pažiūra, ji net šiandien yra dominuojanti... – politinės pusiausvyros sistema *(pranc.).*

**** ... politinės pusiausvyros apologetų; ... atskiras interesas yra savas interesas; ... tos visuotinės ir savaime suprantamos konfederacijos ... bendram interesui *(pranc.).*

***** Tad nereikalingos nei derybos, nei sąjungų sutartys *(pranc.).*

Prieš pereidami prie antro istorinio neodiplomatijos pavyzdžio, turime išsiaiškinti, koks ryšys sieja radikalų susvetimėjimą ir pirmąją revoliucinę diplomatiją. Pirma, 1792 m. susiklostė tokia padėtis, kad vidinis (vertikalus) susvetimėjimas atitiko išorinį (horizontalų) susvetimėjimą. Tai buvo abipusiškas ir stiprėjantis ryšys: žirondistai, vadovaujami Brissot ir palaikomi nepastovaus liaudies patriotizmo bei paranojiškumo, ruošėsi paskelbti Prancūzijos karą Austrijai norėdami izoliuoti nuosaikiuosius ir Prancūziją suvienyti savo valdžioje; tačiau šį žingsnį padarė galimą, jei ne privertė jį padaryti, Pilnico deklaracija, kuri buvo laikoma įrodymu, jog tradiciniai „horizontalūs" priešai, imperatorius ir Hohenzollernų karalius, susimokė su Prancūzijos Bourbonais, kad nugalėtų naują „vertikalų" priešą, revoliucinę Prancūziją. Antra, dėl ypatingo Prancūzijos išorinio susvetimėjimo, kurį lėmė karaliaus nužudymas, ir karo paskelbimas Olandijai, D. Britanijai ir Ispanijai, susikūrė sąlygos rastis neodiplomatijai: pasirodžiusi kaip naujos, „nesusvetimėjusios" tvarkos šalininkė, Prancūzija laimėjo vertikalią paramą ten, kur vyravo horizontalus priešiškumas. Trumpai tariant, neodiplomatija iškilo kaip revoliucinis tarpininkavimas, kurio tikslas – tęsti revoliucinį karą naudojant kitas priemones.

Tačiau neodiplomatija pasėjo susinaikinimo sėklą. Visiškai atmesdama galios pusiausvyrą ir atsisakydama dinastinio legitimumo principo, ji sparčiai mobilizavo ir konsolidavo tas jėgas, kurioms ji save priešino. Kai paaiškėjo, kad proto galia neprilygsta rinktinėms karališkųjų dinastijų samdinių armijoms, atsiskleidė karinis neodiplomatijos veidas: *levée en masse*. Po įspūdingų pirmųjų piliečių armijos laimėjimų ėmė ryškėti jos žalingi šalutiniai padariniai, iš kurių anaiptol ne menkiausias buvo tai, kad tokias armijas pradėta kurti kontrrevoliucinėje stovykloje, o Olandijoje, Ženevoje, Pjemonte ir kitur plito priešiškas kontrnacionalizmas. Prireikus išmaitinti tokią didžiulę armiją, teko imtis griežtesnės ekonominės kontrolės ir eksproprijuoti maisto produktus, o tai savo ruožtu paskatino miesto ir kaimo susvetimėjimą. „Išlaisvinimas" ir internacionalizmas atvėrė kelią aneksijai ir išoriniam susvetimėjimui, kadangi ieškantys ekonominės ir politinės paramos vis labiau izoliuojami montanjarai darėsi vis priklausomesni nuo užkariavimų užsienyje ir tuos užkariavimus vykdančių generolų. Savo ruožtu patriotizmo pakilimas ir revoliucijos tapatinimas su nacionalumu neleido išsipildyti „confédération générale et tacite" galimybei ir atvėrė kelią sekuliarizuotai visuotinei monarchijai. Praradusi savo internacionalistinius idealus ir *„raison d'organisation"*, neodiplomatija išsigimė į tradicinę *Realpolitik* praktiką. Kai Napoleonas sėdo ant žirgo, neodiplomatija jau buvo mirusi.

REVOLIUCINĖ DIPLOMATIJA RUSIJOJE: PRINCIPAI

Matėme, kaip neodiplomatija, grindžiama internacionalizmu ir proto galia, metė iššūkį „senajai" diplomatijai, sukurtai ant dinastinio legitimumo ir galios argumentų pamato. Šitos įtampos rezultatas rodo, kad kovos tarp paradigmų nebūtinai kuria naują, „pažangią" paradigmą. Kova tarp neodiplomatijos ir *„ancien"* diplomatijos tuojau pat sukūrė barbariškesnę diplomatijos formą, turinčią totalines priemones ir totalinius tikslus. Pirmiausia nukentėjo diplomatiniai imunitetai ir privilegijos. Tai parodė Pitto ir Granville'io atsisakymas 1792 m. gruodžio mėn. pripažinti naująjį Prancūzijos įgaliotąjį ministrą Chauveliną, netikėtas Prancūzijos direktorijos nurodymas atleisti užsienio pasiuntinius dėl ideologinių priežasčių ir tai, kad 1799 m. balandžio mėn. Austrijos husarai nužudė du Prancūzijos įgaliotuosius atstovus, grįžtančius iš Raštato kongreso[41]. Isaacas Deutscheris, įžvalgiai interpretuodamas Alberto Sorelio *L'Europe et la Révolution française*, cituoja jį, kad atskleistų šio proceso šaknis: „Tam, kad susitartų su Prancūzijos revoliucija, senoji Europa atsižadėjo savo principų; kad susitartų su senąja Europa, Prancūzijos revoliucija iškraipė savuosius..." O štai kita ištrauka:

> Negalėdama sunaikinti visų monarchijų, ji [revoliucija] buvo priversta susitarti su monarchais. Ji malšino savo priešus, ji persekiojo juos savo teritorijoje, jos užkariavimai buvo didingi, bet norint visa tai taikiai išlaikyti, buvo būtina tartis, o norint tartis, reikėjo derėtis, o derybos reiškė grįžti prie įprastų dalykų. *Ancien régime* ir Prancūzijos revoliucija padarė kompromisą ne dėl principų, kurie buvo nesutaikomi, bet dėl sienų, kurias buvo galima keisti. Tebuvo viena bendra idėja, kurios pagrindu senoji Europa ir respublikoniškoji Prancūzija galėjo suprasti viena kitą ir susitarti: tai buvo *raison d'état*.[42]

Šis Sorelio minčių kontekstas leidžia ieškoti panašumų su kita revoliucine galios ir tiesos kova. Rusijos revoliucijos įkarštyje matome Trockį, kuris, ką tik paskirtas pirmuoju užsienio reikalų sekretoriumi, skelbia antidiplomatijos šūkius: „Aš išleisiu keletą revoliucinių atsišaukimų, o po to uždarysiu kromelį"[43]. Vėliau susidūrusi su karo ir izoliacijos tikrove, iškilo neodiplomatija; jai toną uždavė Bresto derybos, kurių metu buvo viešai paskelbtos ir denonsuotos slaptosios sutartys ir aneksijos, o diplomatinė kalba buvo išjuokta. Apskritai visos neodiplomatinės propagandos ir kurstymo gudrybės buvo skirtos potencialiai revoliucinėms tautoms, o ne buržuazinėms valstybėms.

Norint suprasti šios neodiplomatijos proveržį Rusijos revoliucijos metu, reikia šiek tiek prisiminti istoriją ir įvykius, susijusius su jos iškilimu, ir idėjas, įkvėpusias bolševikų vadovybės veiksmus. Suprantama, atlikdami tyrimą, remsimės Prancūzijos neodiplomatijos sukurtais precedentais. Pirma, tai leis aiškiai įvertinti, kaip tam tikrų pasikartojančių įvykių – tarptautinio karo, konflikto tarp klasių ir *ancienne diplomatie* nesėkmių – sąveika lėmė neodiplomatijos formavimąsi. Antra, lyginamasis tyrimas gali atskleisti, kokiu mastu sovietų vadovai vadovavosi ir rėmėsi tarptautiniuose santykiuose Prancūzijos revoliucionierių idėjomis ir modeliais ir kiek tai lėmė neodiplomatijos pobūdį.

Nustatyti, kas darė teorinę įtaką sovietų neodiplomatijai, yra šiek tiek lengviau negu Prancūzijos atveju. Mes apžvelgėme daug utopinių projektų ir *philosophes* kūrinių, kuriuose ginčijamos tradicinės diplomatijos prielaidos ir praktika. O Rusijai mestą iššūkį galiausiai lėmė iš esmės vienas žmogus, arba, tiksliau kalbant, du žmonės, turėję vienodą nuomonę apie tai, kaip išlaisvinti pasaulį nuo susvetimėjusių valstybių. Nors būtų galima šiek tiek ginčytis dėl Engelso originalaus indėlio į marksizmą, tačiau aišku, kad be Engelso atsidavimo ir pastangų po Marxo mirties nebūtų ir „ortodoksinio marksizmo", kuris įkvėpė Rusijos revoliucionierius[44]. Kadangi daugiausia kaip tik Lenino ir Trockio interpretuotas ortodoksinis marksizmas formavo Rusijos diplomatijos veidą, jiems čia ir skirsime daugiausia dėmesio.

Tačiau kalbant apie marksizmą ir Rusijos revoliuciją, reikia pažymėti du svarbius momentus, susijusius su susvetimėjimo sąvoka. Pirma, pats marksizmas buvo svetimas Rusijos patirčiai. Tam tikru mastu tą patį būtų galima pasakyti apie *philosophes* santykį su Prancūzijos revoliucija, mat juos iš dalies įkvėpė Anglijos porevoliucinė patirtis. Tačiau *philosophes* galų gale buvo daugiausia prancūzai, rašę apie Prancūziją, o marksizmą kūrė beveik vien Vakarų europiečiai kitokiomis negu Rusijos sąlygomis. Tokie Marxo ekonomikos darbai, kaip *Grundrisse* ir *Kapitalas*, buvo daugiausia grindžiami Anglijos industrializavimo padarinių analize, o tokie jo politiniai veikalai, kaip *Komunistų partijos manifestas*, *Briumero aštuonioliktoji* ir *Klasių kova Prancūzijoje*, buvo susiję su Vakarų Europos revoliuciniais įvykiais – ir realiais, ir įsivaizduojamais. Išskyrus labai nuodugniai analizuotą laišką Verai Zasulič ir straipsnius laikraščiui *New York Daily Tribune* Rytų klausimu, Marxas beveik neturėjo nieko bendra su Rusija[45]. Tai lėmė ne jam iš tiesų būdingos, kaip ir daugumai devyniolikto amžiaus vokiečių, antislaviškos nuotaikos, bet tai, kad, Marxo nuomone, Rusija atrodė mažiausiai tinkama Europos vieta, kurioje galėtų įvykti *socialistinė* revoliucija. Čia nebuvo esminių socializmo prielaidų, t. y. labai industrializuotos ir mechanizuotos visuomenės ir gerai organizuoto proletariato.

Taip prieiname prie antro aspekto. Nuo Petro Didžiojo laikų Rusija, išskyrus keletą išimčių, stengėsi nenutolti nuo Vakarų Europos ir selektyviai periminėjo jos technologiją, kultūrą ir – o mums tai ypač svarbu – diplomatiją. Šis procesas plėtojosi netolygiai palyginti su Europa, ypač diplomatijos srityje[46]. Pirmuosius Petro nepaprastuosius pasiuntinius Vakaruose vienas stebėtojas apibūdino kaip „pakrikštytus lokius", o paties Petro „Didžioji pasiuntinybė" Londone 1697–1698 m. pasižymėjo tuo, kad laužė ne tik diplomatinius papročius, bet ir beveik sugriovė namą, kuriame buvo apsistojusi[47]. Nuo Jekaterinos Didžiosios, per Aleksandrų viešpatavimą iki Nikolajaus II valdymo Rusijos diplomatinis korpusas darėsi vis kosmopolitiškesnis ir kompetentingesnis. Tokie jo atstovai kaip Nesselrode (užsienio reikalų ministras Aleksandro I ir Nikolajaus I laikais), Brunovas (beveik trisdešimt metų buvęs Nikolajaus I ambasadoriumi Londone) ir Šuvalovas (Brunovo įpėdinis ir Rusijos pagrindinis derybininkas Berlyno kongrese) reputacija ir įgūdžiais beveik nesiskyrė nuo kolegų europiečių. Iš tiesų jie daug kuo buvo panašūs į prancūzų diplomatus, dirbusius beveik šimtmečiu anksčiau. Kaip ir Liudviko *secret du roi* atveju, Rusijos diplomatai patirdavo dvigubą carų „neoficialaus komiteto" diplomatinę galią. Be to, išmokę *civilité* manierų salonuose, kurių beveik nebuvo ten, kur atsirado pati *civilité*, devyniolikto amžiaus ir dvidešimto amžiaus pradžios Rusijos diplomatai būtų sulaukę labai gero Callières'o įvertinimo.

Rusijos diplomatijai subrendus, į šalį prasiskverbė šmėkla, radikaliai pakeitusi jos ateities raidą. Jau atkreipėme dėmesį, jog rusiškąjį *Kapitalo* leidimą – pirmąjį jo vertimą į užsienio kalbą – cenzorius praleido nusprendęs, jog knyga yra pernelyg nesuprantama, kad keltų pavojų; be to, marksizmas galėjo plisti „legaliai", nes jis palankiai vaizdavo Rusiją kaip atsikratančią bendro atsilikimo ir besistengiančią pasivyti Vakarų ekonominį lygį. Marksizmas nekėlė grėsmės Rusijos valstybei, taigi ir grėsmės tradicinei diplomatijai tol, kol jis buvo tik atsiskyrusios inteligentijos akademinis „arkliukas". Be to, marksistai ortodoksai aiškino, kad jei Rusijoje įvyktų revoliucija, tai ji būtų buržuazinė ir nacionalinė; o Vienos kongrese diplomatija, padariusi kai kurias menkas ceremonijų ir rangų protokolo reformas, įrodė sugebanti amortizuoti, o iš tiesų užkirsti kelią plėstis internacionalistinėms jėgoms, sukilusioms prasidėjus revoliucijoms.

Tačiau du įvykiai Rusijoje turėjo revoliucinę reikšmę diplomatijai. Pirmasis iš jų susijęs su teorija: ir Leninas, ir Trockis paskelbė doktrinas, kurios taip revizavo marksizmą, kad jomis remiantis buvo galima paaiškinti, kodėl ir kaip Rusijoje turėtų įvykti socialistinė revoliucija ir, puldama visas Vakarų viešpatavimo formas, pasklisti po pasaulį. Antras įvykis – tai pasaulio istorija: Rusijos pralaimėjimas Pirmajame pasauliniame kare suteikė Leninui ir Trockiui palankią progą pritaikyti savo revoliucinius principus diplomatijos praktikoje.

Svarbiausias Lenino indėlis į marksizmą – imperializmo teorija. Ji verta dėmesio ne tik todėl, kad buvo susijusi su Rusijos iššūkiu diplomatijai, bet ir todėl, kad ji ilgą laiką kurstė „trečiojo pasaulio maištą", kuris ne kartą įgaudavo antidiplomatinį pobūdį[48]. Tikriausiai jokia kita marksizmo revizija arba, tiesą sakant, jokia vakarietiško mąstymo sistema nepadarė tiek įtakos skleidžiant antidiplomatijos principus, kiek jos padarė Lenino imperializmo teorija. Šie principai pirma sklido iš Rytų, o po to – iš Šiaurės į Pietus.

Žinoma, būtų ne visai teisinga, kalbant apie imperializmo teoriją, priskirti ją tik Leninui. Marxas ir Engelsas palietė šią temą analizuodami Indijos ir Airijos ekonomiką, bet niekuomet jos sistemingai nenagrinėjo. Be abejonės, Lenino doktrinos pagrindą sudaro Marxo pateikti išsamūs kapitalistinės visuomenės aiškinimai, atskleidę, jog visuotinė gamintojų ir vartotojų tarpusavio priklausomybė yra paženklinta susvetimėjimo ir išnaudojimo. O savo istorinėse ir sociologinėse 1848 ir 1871 m. revoliucijų analizėse (iš jų Leninas pasisėmė daug idėjų, kurios randamos veikale *Valstybė ir revoliucija*) Marxas smarkiai kritikavo valstybės mechanizmus, kuriais bandoma vidaus socialinius prieštaravimus stabilizuoti išoriniais prekybiniais, o kartais ir tikrais karais[49]. Tačiau tik devyniolikto amžiaus pabaigoje, prasidėjus grumtynėms dėl kolonijų, susidarė palankios sąlygos formuotis imperializmo teorijai.

Arba, ko gero, imperializmo teorijoms. Pritaikydamas marksistinės politinės ekonomijos principus Būrų karo įvykiams, J. B. Hobsonas veikale *Imperializmas* (1902) padėjo pagrindus Leninui. Savo darbe *Imperializmas kaip aukščiausioji kapitalizmo stadija* (1916) Leninas prisipažino pasisėmęs idėjų iš Hobsono; tarp jų buvo tokios idėjos: mažų atlyginimų ir menkos perkamosios galios poveikis; kapitalo išvežimas nesant palankių galimybių investuoti šalyje; būtinumas politiškai kontroliuoti kapitalo investicijas užsienyje kaip apsidraudimo forma; imperialistinių valstybių formavimasis konkuruojant dėl tarptautinių rinkų[50]. Leninas taip pat plačiai naudojosi Kautsky'o idėjomis, kurias jis iškėlė veikale *Sozialismus und Kolonialpolitik* (1912) ir Vokietijos socialdemokratų žurnalui *Die Neue Zeit* parašytuose straipsniuose (apie 1914). Tiksliau pasakius, Leninas piktnaudžiavo Kautsky'o darbais, naudodamasis jais kaip kontrastu, kad paneigtų „ultranesąmonę", jog didžiosios valstybės žengia į „ultraimperializmo" fazę, kai pasaulis bus taikiai pasidalytas ir taps savotišku tarptautiniu karteliu. „Kautsky'o klaida, – tvirtino Leninas, – buvo tai, kad jis manė, jog „būdinga imperializmo ateitis" yra „neprievartinis" ir „pažangus" pramoninis kapitalas, o ne „prievartinis" ir „aneksinis" finansinis kapitalas[51]. Polemikos įkarštyje Leninas pamiršo tikruosius Kautsky'o motyvus, kuriais vadovaudamasis šis išskyrė dvi kapitalizmo stovyklas – taikingąją ir agresyviąją. Anksčiau Kautsky taip pat manė, kad imperializmas gali sukelti tarptautinį karą ir revoliuciją. Savo veikale *Kelias į valdžią* (1909) jis aprašė, kaip sukilimas Indijoje sužlugdytų Didžiąją Britaniją, o ekonominis konfliktas Azijoje suardytų netvirtą pusiausvyrą Europoje. Tačiau jei karas prasidėtų, tai ne vien dėl ekonominių imperializmo padarinių. Jį sukeltų Europos pretenzijos ne tik į užsienio rinkas, bet ir į *Lebensraum*, ir ne tiek apskritai imperialistinės jėgos, kiek ypač finansininkus valdanti „užkariavimų dvasia". Kautsky'o daromas apibendrinimas primena Nicolsono kario-prekybininko dichotomiją. Jis teigia: "Finansininkas yra išlaidus ir karingas, o pramonininkas – taupus, santūrus ir taikus, palankus parlamentarizmui ir pasirengęs daryti nuolaidų savo darbininkams"[52]. Kautsky norėjo pabrėžti, kad kapitalizmas turi elementų, kurie gali sklandžiai tranformuotis pereinant į socializmą, ir užsitraukė Lenino pyktį. Pasak Kautsky'o karas ir revoliucija nėra būtini ir neišvengiami imperializmo padariniai.

Nereikėtų imti už gryną pinigą nei Kautsky'o pasiūlyto buržuazijos skirstymo į dvi minėtas stovyklas, nei Nicolsono nurodytų prekybinės ir karinės tendencijų diplomatijoje. Tačiau Kautsky'o prielaida apie taikingus ir karingus elementus turėjo tam tikros reikšmės būsimai diplomatijos raidai tiek jos pagrindimo, tiek ir jos, kaip antitezės Lenino doktrinai, požiūriais. Mums rūpi ne tai, kiek racionalūs ir nuoseklūs Kautsky'o argumentai, bet jų santykis su Marxo teorija. Mus domina, kaip marksizmas, tarpininkaujamas Lenino ir Trockio, prisidėjo prie neodiplomatijos iškilimo. Todėl nemėginsiu įrodyti ar paneigti įdomaus teiginio, jog „pramoninė" diplomatija būtų savaime taikingesnė už „finansinę". Kalbėdami apie Kautsky'o ir Marxo idėjų suderinamumą, pasakytume, kad Kautsky galėjo – ir tikriausiai iš tiesų tai darė – pasinaudoti Marxo analize, atlikta jo darbuose *Briumero aštuonioliktoji* ir *Klasių kova Prancūzijoje*, kur nagrinėjama socialinė „finansinės aristokratijos autokratijos" prievarta laikotarpiu nuo Liepos revoliucijos iki Napoleono III režimo. Pralaimėjus 1848 m. revoliucijai, liberalus bankininkas Lafitte'as tariamai

Orleano hercogui pasakė, jog „dabar valdys bankininkai". Tai buvo, rašė Marxas, „revoliucijos paslaptis... Ne Prancūzijos buržuazija valdė Luji Pilypo laikais, bet tik jos dalis, bankininkai, akcijų biržos karaliai, geležinkelių karaliai, anglių bei geležies pramonės ir miškų savininkai, aplink juos susibūrusi žemės savininkų dalis – vadinamoji finansinė aristokratija"[53]. Tačiau Marxas labai aiškiai nurodo, kad tuo metu finansinė aristokratija teikė pirmenybę taikai tarptautinėje arenoje ir kad ji buvo pramoninės ir smulkiosios buržuazijos smarkiai pliekiama už nedrąsią užsienio politiką:

> Rien pour la gloire! Šlovė neatneša pelno! La paix partout et toujours! Karas mažina trijų ir keturių procentų kursą! Šiuos žodžius ant savo vėliavos užrašė biržos žydų Prancūzija. Todėl jos užsienio politika buvo pralaimėta, ne kartą užgavus prancūzų nacionalinį jausmą, kuris juo smarkiau sureagavo, kai, Austrijai aneksavus Krokuvą, buvo užbaigtas Lenkijos plėšimas ir kai Guizot Šveicarijos separatistiniame kare aktyviai stojo Šventosios Sąjungos pusėn[54].

Kautsky nepastebėjo – ir, pasak Engelso, tai nebuvo padaryta netyčia[55], – jog Marxas laikė prievartą savybe, būdinga ne kuriai nors klasei ar klasės elementui, bet antagonistiniams santykiams tarp klasių ir pačiose klasėse. Taigi Napoleono III tarptautiniai karai – Marxo nuomone, pirmojo Napoleono karų parodijos, – galiausiai buvo karo pačioje klasėje rezultatas: paneigę vienas kito politinę įtaką, nei pramoninis, nei finansinis kapitalas nepajėgė primesti savo valios (ar taikingos, ar agresyvios) visai valstybei. „Tik valdant antrajam Bonapartui, – teigia Marxas, – valstybė, regis, tapo visiškai nepriklausoma." Tačiau po to Marxas šį teiginį papildo svarbia išlyga: „Vis dėlto valstybinė valdžia nėra pakibusi ore. Bonapartas atstovauja klasei, ir šiuo metu pačiai gausiausiai Prancūzijos visuomenės klasei, *smulkiesiems valstiečiams*"[56]. Bet Napoleonas nevykdo konservatyvių valstiečių valios dėl paprastos priežasties – jie neturi valios. Matėme, kad Marxas niekinamai palygino valstiečius su „bulvių maišu", nes juos galima suburti ir jais manipuliuoti, o jie patys nerodo jokios kolektyvinės galios. Priežastis, kuriomis Marxas aiškina keistą valstietijos klasinio sąmoningumo stoką, verta pacituoti, nes jos yra svarbi mūsų pasirinkto nacionalumo, kaip susvetimėjimo kitai bendruomenei kuriamo tapatumo, interpretavimo „vertikali" išvada. *Briumero aštuonioliktojoje* jis tęsia:

> Jei milijonai šeimų gyvena tokiomis ekonominėmis sąlygomis, kad savo gyvenimo būdu, interesais ir kultūra atsiskiria nuo kitų klasių, tampa joms priešiškos, tai jos sudaro klasę. Jei šiuos smulkius savininkus valstiečius tesieja vietiniai ryšiai ir jų interesų tapatumas nesukuria tarp jų bendrumo, nacionalinių saitų ir politinės organizacijos, jie nesudaro klasės[57].

Kaipgi tuomet jų atomistinė galia perduodama Napoleonui III? „Jų atstovas turi tuo pat metu būti jų šeimininku, virš jų iškilusiu autoritetu, beribe valdžios galia, saugančia juos nuo kitų klasių ir siunčiančia jiems iš aukštybių lietų ir saulės šviesą. Taigi smulkiasavininkų valstiečių politinės įtakos galutinė išraiška – visuomenę subordinuojanti vykdomoji valdžia."[58]

Savo veikale *Valstybė ir revoliucija* Leninas vėl užsipuola Kautsky, šį kartą už tai, kad šis „iškraipė" Marxo *Briumero aštuonioliktosios* pamokas. Kokios tai buvo pamokos? Pasak Lenino, „proletariatui būtina valstybės valdžia, centralizuota jėgos organizacija, prievartos organizacija – ir išnaudotojų pasipriešinimui nuslopinti, ir, „tvarkant" socialistinį ūkį, *vadovauti* didžiulėms gyventojų masėms – valstietijai, smulkiajai buržuazijai, pusiau proletarams"[59]. Čia glūdi esminis skirtumas tarp Lenino atliktos marksizmo revizijos ir oficialaus Kautsky'o, Bernsteino bei kitų neseniai įkurtos Vokietijos socialdemokratų partijos teoretikų „revizionizmo"[60]. Prancūzijos revoliucija buvo vokiečių revizionistams pamoka, jog mažumos revoliucija, nors ir labai gerai organizuota ir klasiškai labai sąmoninga, yra avantiūrizmas. Vieno iš autorių žodžiais sakant, jie „Louis Blancui suteikė pirmenybę prieš Blanqui"[61]. Priežastys, kodėl jie reformistiškai aiškino Marxą, yra akivaizdžios. Vadovaujamą parlamento deputatų SDP sudarė daugiausia proletarai, tačiau, palyginti su Rusijos partija, gausesni ir turtingesni. Kitaip tariant, vokiečiai, eidami į revoliuciją be jokios sėkmės garantijos, turėjo gerokai daugiau ką (materialaus turto ir parlamentinės valdžios prasme) prarasti, o ne vien „grandines".

Leninas susidūrė su iš esmės kitokia socialine tikrove. Šalyje, kurioje valstiečiai skaičiumi labai pranoko proletariatą, buvo maža vilties suformuoti parlamentinę daugumą, galinčią pamažu perimti valstybės valdžią. O kadangi proletariatas sudarė mažiau negu ketvirtadalį visų gyventojų, tai vadovauti revoliucijai turėjo proletariato „ginkluotas avangardas"; ginkluotas, t. y. turintis ne tik būtinus valdžios svertus, būtent prievartą, bet ir tiesos strategijas. Būtent Rusijos avangardas turėjo panaudoti savo strategijas tam, kad sutelktų vargingųjų valstiečių paramą ir įžiebtų tarptautinio proletariato politinę revoliucinę galią.

Lenino *Imperializme* dėstomos strategijos yra reakcija į aplinkybes, kurios susiklostė kuriantis valstybių sistemai: pavyzdžiui, 1559 m. į Kato-Kambrezį susirinkę diplomatai susidūrė su situacija, kai, yrant *Respublica Christiana*, stiprėjo kovos dėl galios ir tiesos. Jie reagavo į tai suvaldydami, o iš tiesų *transformuodami* savo susvetimėjimą vieni kitiems taip, kad buvo nustatytos „taikingų santykių gairės" naujajame pasaulyje[62]. Jų pastangos nemažai prisidėjo prie Europos valstybių sistemos atsiradimo. Lenino nuomone, devyniolikto amžiaus pabaigoje vyko panašus procesas, lėmęs tarptautinės imperializmo sistemos formavimąsi. Taigi susvetimėjimas buvo nutolinamas, tačiau šiuo vėlyvuoju kapitalizmo raidos tarpsniu į kolonijas buvo perkeliami ne susvetimėjimo tarp valstybių, bet susvetimėjimo tarp klasių padariniai. Tad Leninas manė, kad prasidėjusios galingų valstybių kovos sukels ne nacionalizmą (vadovaujamą buržuazijos mažumos), o internacionalizmą (vadovaujamą proletariato ir remiamą valstiečių daugumos). Leninas citavo „archiimperialistą" Cecilį Rhodesą ir žavėjosi jo atvirumu šiuo klausimu:

> Norėdami išgelbėti 40 milijonų Jungtinės Karalystės gyventojų nuo pragaištingo pilietinio karo, mes, kolonijiniai politikai, turime užvaldyti naujas žemes, kad būtų galima įkurdinti gyventojų perteklių, įgyti naujų rinkų fabrikuose ir rūdynuose gaminamoms prekėms parduoti. Imperija – aš visuomet tai sakiau – yra duonos ir sviesto klausimas. Jeigu jūs nenorite pilietinio karo, turite pasidaryti imperialistais[63].

Kalbėdamas apie imperializmo „trupinių" barstymo darbininkams taktiką, Leninas neabejojo jos *laikina* sėkme. Tai dėl jos susiformavo „darbininkų aristokratija", parėmusi nacionalistinę bei reformistinę politiką ir neleidusi Antrajam internacionalui sukurstyti visuotinio streiko prieš karą. Tačiau, jo nuomone, pasaulinis karas įrodė ir tai, kad „finansinis kapitalas ir jo ištikima „draugė" diplomatija" negali įtvirtinti tam tikros nuolatinės taikos tarp nacionalinių valstybių[64]. Jau matėme, kaip Leninas išjuokė Kautsky'o tikėjimą tokia galimybe; dėl tos pačios priežasties jis puola ir Hobsoną bei jo pateiktus feodalinius palyginimus. „Krikščioniškasis pasaulis, – teigia Hobsonas, – suskirstytas į keletą didelių federalinių imperijų, kurių kiekviena turi necivilizuotų kolonijų ir priklausomų šalių, daugeliui atrodo esąs dėsningiausias šių laikų tendencijų paplitimas, be to, toks, kuris teiktų daugiausia vilčių sulaukti nuolatinės taikos tvirtu interimperializmo pagrindu"[65]. Šis Kanto idėjų atgaivinimas buvo ne ką geresnis už Kautsky'o „ultraimperialistinę" nuolatinę taiką. Nors imperializmas namie ir kūrė konservatyvią darbininkų aristokratiją, užsienyje jis kūrė naują proletariatą bei buržuaziją. Dėl imperializmo sąlygotos netolygios raidos kolonijų proletariatui atitenka uždavinys užbaigti buržuazines demokratines revoliucijas ir pralaužti silpniausią imperialistinės sistemos grandį. Baigdamas imperializmo kritiką, Leninas cituoja austrų marksistą ekonomistą Hilferdingą, glaustai apibūdinusį sąveiką tarp imperializmo ir susvetimėjimo bei tarp nacionalizmo ir išsilaisvinimo:

> Iš naujo atsivėrusiose šalyse ten įvežamas kapitalas didina prieštaravimus, nacionaliniam sąmoningumui bundančios tautos vis labiau priešinasi atėjūnams; šis priešinimasis lengvai gali paskatinti imtis pavojingų priemonių prieš užsienio kapitalą. Iš pagrindų revoliucingėja seni socialiniai santykiai, nyksta tūkstantmetis agrarinis „istorijos neturinčių tautų" izoliuotumas, jos įtraukiamos į kapitalizmo sūkurį. Pats kapitalizmas pamažu suteikia pavergtiesiems priemonių ir būdų išsivaduoti, ir jie ima siekti kadaise atrodžiusio aukščiausio Europos tautų tikslo – vieningos nacionalinės valstybės kaip kelio į ekonominę ir kultūrinę laisvę.[66]

Tad imperializmas pažadins susvetimėjusias kolonijines ir pusiau kolonijines tautas, kurios sukils prieš Europos viešpatavimą; jų sukilimas sukurstys klasių kovas Europoje; šios kovos savo ruožtu išsiplės į tarptautinį pilietinį karą, kuris baigsis pasauline revoliucija, o ji įvyks *tik* esant ginkluotam ir organizuotam proletariato avangardui, pasirengusiam vadovauti ištroškusiam žemės valstietijos sluoksniui – tokios buvo „lenininės" dogmos ir taktika, dariusios revoliucinį poveikį Europos diplomatijai. Jos išsirutuliojo iš žymiausių epochos marksistų polemikos. Bet svarbiausias Lenino ginčas, lėmęs konfliktą prieškario laikotarpiu ir bendradarbiavimą po karo, vyko su būsimuoju užsienio reikalų liaudies komisaru Levu Trockiu. Neodiplomatijai buvo reikšminga jo „permanentinės revoliucijos" teorija.

Trockio teorija buvo pavadinta „radikaliausia nauja socialistinės revoliucijos prognoze, gal net revizija, nuo Marxo *Komunistų partijos manifesto* laikų"[67]. Iš tikrųjų atrodytų, kad Trockio permanentinės revoliucijos sampratą įkvėpė tam tikros fragmentiškos idėjos, kurias Marxas pirmąkart išdėstė rašydamas apie 1848 m. revoliucijas[68]. Iš esmės Marxas ir jo sekėjai ilgai buvo įsitikinę, kad socialistinė revoliucija gali įvykti šalyje tik tada, kai proletariatas sudaro gyventojų daugumą. Tačiau, atslūgus pradiniam optimizmui, Marxas ėmė kritiškai vertinti *politines* 1848 m. revoliucijų realijas ir padarė išvadą, kad socialistų vadovybės tikslai buvo pernelyg utopiški, o jos taikomi metodai – per daug baugštūs. Schemiški socialistiniai principai nedavė naudos, nes 1848 m. revoliucijos reiškė nuolat kintančias situacijas ir joms reikėjo lanksčių strategijų. Todėl 1850 m. *Centro Komiteto kreipimesi į Komunistų sąjungą* jis pasisakė už „nuolat vykstančią revoliuciją[69], o tais pačiais metais darbe *Klasių kova Prancūzijoje* išdėstė aiškiai blankistinį pritarimą tam, kad „būtų paskelbtas revoliucijos permanentiškumas", o tai, jo nuomone, reiškė, jog „klasinė proletariato diktatūra yra būtinas pereinamasis laikotarpis, kol bus apskritai panaikinti klasiniai skirtumai, panaikinti visi tie gamybiniai santykiai, kuriais jie pagrįsti, panaikinti visi visuomeniniai santykiai, kurie atitinka tuos gamybinius santykius, surevoliucintos visos tos idėjos, kurios randasi iš tų visuomeninių santykių"[70]. Šios bendros idėjos tapo Trockio teorijos bei jo strategijos, kaip surevoliucinti statiškas diplomatijos idėjas, pamatu.

Tačiau į Trockio teoriją nereikėtų žiūrėti tik kaip į Marxo idėjų ekstrapoliavimą. Kaip rašė pats Trockis savo apybraižoje „1789–1848–1905", kurioje yra daug užuomazginių vėlesnio veikalo *Permanentinė revoliucija* idėjų, mechaniškai pritaikius Marxo teorijas Rusijos patirčiai, būtų padaryta dviguba klaida. „Istorija nesikartoja", – teigia Trockis; Rusijos revoliucijos negalima laikyti Prancūzijos revoliucijos pakartojimu, kadangi „devynioliktas amžius nepraėjo veltui"[71]. Tai ypač tinka Rusijai dėl jos ypatingos, pusiau azijinės, pusiau europinės, raidos. Nuo 1905 m. iki mirties Trockis unikalioje istorinėje ir socialinėje Rusijos raidoje ieškojo įrodymo, kad permanentinė revoliucija gali prasidėti pusiau feodalinėje, atsilikusioje valstybėje ir pasklisti po visą Europą ir pasaulį. Čia negalime deramai įvertinti sudėtingų argumentų, kuriuos Trockis pateikė tuo laikotarpiu, tad teks tenkintis jų santrauka.

Trockis pripažino, kad iš Parvuso, vieno iš apgaulingiausių ankstyvosios socialdemokratijos istorijos veikėjų[72], perėmė pagrindinę permanentinės revoliucijos teorijos prielaidą, kad Rusija, nors ir atsilikusi, bet kaip tik todėl tuo metu buvusi silpniausia kapitalizmo grandis, ir todėl potencialiai ji esanti tikėtinas tarptautinės kapitalizmo sistemos sprogimo taškas. Tačiau pats Trockis šią idėją plėtojo ir suformulavo carizmo autokratijos sisteminę diagnozę, mat Rusijos–Japonijos karo pralaimėjimas ir jos svyravimai per 1905 m. maištą, jo nuomone, liudijo ne tik visišką carizmo autarkijos išsigimimą, bet ir neišvengiamą žlugimą.

Kaip ir Leninui, Trockiui labiausiai rūpėjo klausimas, kas vadovaus revoliucijai ir perims valstybės valdžią. Įvairiausių įsitikinimų Europos marksistai beveik neabejojo, kad ši užduotis teks Rusijos buržuazijai, nes atsilikusiai carinei Rusijai reikėjo demokratinės nacionalinės revoliucijos pagal Prancūzijos 1789 m. modelį. Trockis įsivaizdavo iš esmės kitokį kelią:

> Permanentinės revoliucijos teorija, atsiradusi 1905 m., paskelbė karą šioms idėjoms ir nuotaikoms. Ji nurodė, kad atsilikusių buržuazinių nacijų demokratiniai uždaviniai mūsų epochoje veda tiesiai į proletariato diktatūrą, o proletariato diktatūra į dienotvarkę įtraukia socialistinius uždavinius. Tai ir yra pagrindinė teorijos idėja[73].

Trockis pateikia keletą priežasčių, kodėl tokiose pusiau feodalinėse šalyse kaip Rusija buržuazinės ir socialistinės revoliucijos etapai susijungs, arba „susilies". Pirma, dėl netolygios Rusijos raidos čia nebuvo savarankiškos vietinės buržuazijos, norinčios arba pakankamai pajėgios nuversti carą, atsikratyti pusiau feodalinių santykių kaime, suteikti apsisprendimo teisę engiamoms mažumoms ir paskelbti demokratines laisves – kitaip sakant, padaryti visa tai, ką tradiciškai padarydavo buržuazinės nacionalinės revoliucijos. Pagrindinė tokios padėties priežastis buvo ta, kad Rusijos ekonomikos raida buvo panašesnė į islamo (žr. 5 skyrių), o ne į Europos modelį. Dėl milžiniškos teritorijos, negausių gyventojų ir kitų istorinių veiksnių senoji Rusijos valstybė buvo kuriama administracinių, karinių ir prekybinių miestų – „vartojimo, o ne gamybos centrų"[74] – pagrindu. Susidūrusi su Vakarų Europos valstybių, ypač Lietuvos, Lenkijos ir Švedijos kariniu pranašumu, carinė valstybė sunaudodavo didelę dalį jau ir taip menko (palyginti su Vakarais) privilegijuotųjų klasių perteklinio produkto, o tai dar labiau stabdė lėtą šių klasių formavimąsi. Čia matome dviejų susvetimėjimo procesų sąveiką. Kad kariniu požiūriu įveiktų savo atsilikimą nuo Vakarų ir „nusavintų dalį jai reikalingo visuomeninio produkto, *valstybei reikėjo hierarchinės luomų organizacijos*"[75]. Todėl, kadangi nebuvo tautos susisluoksniavimo, valstybė turėjo jį sukurti. Iškilusi būtinybė modernizuoti šalį skatino skolintis pinigų ir diegti naujausias Vakarų technologijas, kurių reikėjo stambioms pramonės šakoms plėtoti. Vykstant šiam procesui, viršuje susiformavo labai centralizuota biurokratinė ir autokratinė valstybė, apačioje – labai organizuotas, susitelkęs proletariatas, o tarp jų tebuvo silpna vidurinioji klasė. Bijodama didėjančios proletariato galios, ši nedrąsi buržuazija visuomet pasikliaus aristokratiška caro valdžia kaip paskutiniu prieglobsčiu ir nemes jai iššūkio. Tad Trockis manė, jog proletariatas *neturėjo kito pasirinkimo*, tik vadovauti revoliucijai ir ją užbaigti, kadangi vienintelė kita klasė – valstietija (tai žinojo visi marksistai) neturėjo organizacinių sugebėjimų ir revoliucinės valios bei galios. Vis dėlto Trockis tebebuvo ortodoksinis marksistas tuo požiūriu, kad tikėjo, jog socialistinei revoliucijai įvykti būtina gyventojų *dauguma*. Rusijoje tai reiškė vargingųjų valstiečių paramą, kuri būtų garantuota pažadėjus jiems žemės ir – po keleto katastrofiškų Rusijos pralaimėjimų Pirmajame pasauliniame kare – taiką.

Antras ir trečias permanentinės revoliucijos teorijos aspektai susiję su tarptautiniu socialinės revoliucijos pobūdžiu. Trockis, reikšdamas – kai kas pasakytų, jog tai nesuderinama, – ir *Realpolitik* būdingą pesimizmą dėl socialistinės revoliucijos perspektyvų laimėti pačioje Rusijoje, ir optimistinį tikėjimą, kad tarptautinis proletariatas ateis jai į pagalbą, tuoj pat susilaukė menševikų, negalėjusių toleruoti buvusio kovos draugo „revoliucinio romantizmo“, o vėliau ir Stalino, priklijavusio jam valstietijos priešo etiketę, puolimų. Pastarąjį kaltinimą, šiek tiek įtartinai skambantį žmogaus, kuris ėmėsi Rusijos „išbuožinimo“, lūpose, lėmė Trockio dažnai palaikytas teiginys, jog valstietija geriausiu atveju būtų nepatikima sąjungininkė. Kai tik ji gautų taip geidžiamos žemės ir kai tik prasidėtų radikalesni socialistinės revoliucijos etapai, t. y. būtų pradėti įgyvendinti kolektyvizmas ir internacionalizmas, proletariato ir valstietijos sąjunga greitai susilpnėtų. Paaiškėtų, jog jos nepakanka tam, kad būtų išlaikyta sovietų valstybinė valdžia. Tebuvo vienintelis sprendimas:

> Socialistinė revoliucija prasideda nacionaliniu pagrindu, bet ji negali būti užbaigta šiuo pagrindu ... įsigalėjus izoliuotai proletariato diktatūrai, kartu su pasiektais laimėjimais neišvengiamai didėja vidiniai ir išoriniai prieštaravimai. Jei proletarinė valstybė lieka izoliuota, jai galiausiai lemta tapti šių prieštaravimų auka. Jos vienintelė išeitis – labiausiai išsivysčiusių šalių proletariato pergalė[76].

Trockis nurodo daugybę permanentinės revoliucijos teorijos siūlomų politinių priemonių, kurios garantuotų materialinę ir strateginę tarptautinio proletariato paramą. Čia išryškėja Trockio teorijos voliuntarizmas. „Ekonomikos, technikos, mokslo, šeimos, dorovės ir kasdienio gyvenimo revoliucijos, – teigia Trockis, – plėtojasi sudėtingai sąveikaudamos tarpusavyje ir neleidžia visuomenei pasiekti pusiausvyros.“[77] Permanentinės revoliucijos tikslas – pulti bet kurią politinę valdžią, siekiančią palaikyti reakcingą pusiausvyrą, ir per šią kovą sukurti socializmo vaizdinį, prie kurio prisiderintų Europa, o galiausiai ir visas pasaulis. Šie principai, suderinti su Lenino principais ir pritaikyti tarptautinei galios pusiausvyrai, dominavo toje neodiplomatijos praktikoje, kurią Trockis pirmiausia įgyvendino sudarant Bresto taiką.

RUSIJOS NEODIPLOMATIJOS PRAKTIKA

Revoliucinę diplomatiją grindžiančių idėjų šaltinis buvo Lenino ir Kautsky'o, taip pat menševikų ir bolševikų intelektualų tarpusavio konfliktai. Tačiau būtent karas, ne akademiniai mūšiai ar imperialistiniai prekybos karai, o Pirmasis pasaulinis karas padarė šias idėjas svarbias pasauliui. Žadėdami nutraukti karą, perdalyti žemę ir suteikti duonos alkstantiesiems, bolševikai įstengė nuversti visiškai išsekusią valstybės valdžią. Uždavinys sudaryti taiką su Vokietija – „svarbiausias darbotvarkės klausimas“ – teko Trockiui.

Koks buvo Trockio požiūris į tradicinę diplomatiją prieš jam perimant Užsienio reikalų ministeriją? Jo bendra nuostata atskleidžiama apybraižoje, pavadintoje „Kaip permanentinės revoliucijos teorija atrodė praktiškai?“ Trockis šią teoriją apibrėžė žodžiais: „Joje viduramžiškumo naikinimą su socialistine revoliucija susieja vis smarkėjantys socialiniai mūšiai“[78]. Iš pirmųjų jo, užsienio reikalų liaudies komisaro, veiksmų matyti, jog tradicinę diplomatiją Trockis priskyrė likviduotinų viduramžiškų liekanų kategorijai. Paties Trockio požiūris į diplomatiją gana nuodugniai išdėstytas mažai žinomoje brošiūroje, kurią jis parašė 1914 m., prasidedant karui. Spėjama, jog šio leidinėlio signalinį egzempliorių, išspausdintą 1918 m. Amerikoje antrašte *Karas ir Internacionalas,* užsisakė prezidentas Wilsonas; ir išties daug Trockio frazių, tokių kaip „jokių reparacijų“, „jokių aneksijų“ ir „tautų apsisprendimas“, atsirado paties Wilsono paskelbtoje taikos programoje[79]. Pritaikydamas diplomatijai strateginių ir taktinių manevrų sąvokas, Trockis aiškiai pripažįsta Clausewitzo požiūrį, jog diplomatija ir karas yra neatskiriamai susiję[80]. Socializmo užduotis – atskleisti šio ryšio nedemokratiškumą:

> Čia diplomatijai iškyla dvejopas uždavinys. Pirma, ji turi sukelti karą tokiu momentu, kad savai šaliai tarptautiniu ir kariniu požiūriu jis būtų palankiausias. Antra, ji turi taikyti tokius metodus, kurie visuomenės akyse atsakomybę už kruviną konfliktą padėtų suversti priešo vyriausybei. Diplomatinių gudrybių, apgavysčių ir niekšybių demaskavimas yra viena svarbiausių socialistinės politinės agitacijos funkcijų[81].

Kad būtų pasiekta ir išsaugota taika, teigia būsimasis Cimervaldo manifesto autorius, liaudis, atnaujindama Internacionalą, turi nepaisyti savo valdovų. Šis sprendimas, žinoma, nebus tradicinė diplomatija:

> Sąlygos, kuriomis turi būti sudaryta taika – taika tarp tautų, o ne diplomatų susitaikymas, – privalo būti vienodos visam Internacionalui. JOKIŲ REPARACIJŲ, KIEKVIENOS NACIJOS TEISĖ Į APSISPRENDIMĄ, VIENINGA EUROPOS VALSTYBĖ – BE MONARCHIJŲ, BE NUOLATINIŲ ARMIJŲ, BE VALDANČIŲ FEODALINIŲ LUOMŲ, BE SLAPTOSIOS DIPLOMATIJOS[82].

Trockis daro išvadą, kad vienintelė alternatyva Europos kapitalizmui, ypač po to „stipraus impulso“, kurį karas suteikė kapitalizmo pabudimui pačiose kolonijose, yra *„permanentinis karas arba permanentinė revoliucija“*[83].

Trockis jau bus valdžioje, kai po pirmojo diplomatinio susidūrimo su Europos kapitalizmu karo ir revoliucijos dialektika privers jį paskelbti visiškai kitokį šūkį – garsųjį „nei taikos, nei karo“, kuris, kaip tikėtasi, suteiks revoliucijai „atokvėpį“ *tarp* permanentinio karo ir permanentinės revoliucijos. Trockis netrukus įsitikino, kad diplomatijai, kaip ir karui, būdinga Clausewitzo aprašyta „trintis“, kuri jo „popierinę“ antidiplomatiją pavertė šiek tiek kitokia praktine neodiplomatija. O po tolesnių sunkių išmėginimų (tokių kaip pilietinis karas), o ką jau kalbėti apie teismo procesus (ypač Maskvos procesus), Trockis labiau priminė Machiavelli, o ne Marxą, rašydamas, jog žūtbūtinė kova yra neįsivaizduojama be karinės klastos, kitaip tariant, be melo ir apgaulės[84].

Pirmoji diplomatijos karo salvė buvo Petrogrado sovieto 1917 m. kovo 27 d. kreipimasis į pasaulio tautas: „Atėjo laikas pradėti lemiamą kovą su visų šalių vyriausybių ketinimais siekti užkariavimų; atėjo laikas pačioms tautoms imtis spręsti taikos ir karo klausimus"[85]. Kadangi šiame dekrete pasmerkiami visi grobikiški karai, tai jis tarsi pakartoja Prancūzijos Steigiamojo susirinkimo 1790 m. gegužės mėn. deklaraciją, tačiau yra ir svarbus skirtumas (jis, kaip matysime, turės rimtų padarinių sovietų diplomatijai): Sovieto dekretas buvo paskelbtas paskutinėmis Rusijos dalyvavimo Europos gaisre dienomis, o prancūzų dekretas buvo paskelbtas *prieš* Prancūzijai stojant į visuotinį revoliucinį karą. Tačiau užsienio valstybių tradicinės diplomatijos reakcija abiem atvejais buvo panaši – ji aktyviai įsikišo. Prancūzijos revoliucijos atveju diplomatiniu įsikišimu siekta sukurstyti karą, kuris būtų grąžinęs į sostą Liudviką. Rusijos revoliucijos metu sąjungininkų diplomatai stengėsi remti Kerenskio režimą, mat buvo pažadėta toliau vykdyti karinius caro įsipareigojimus, o vokiečių vyriausioji vadovybė davė nurodymą garsiuoju „antspauduotu traukiniu" į Rusiją pervežti Leniną ir kitus „bolševikų pralaimininkus" (taip pat kai kuriuos pamirštus menševikus). Kai Lenino atvykimas ir radikalios „balandžio tezės" vėl padidino liaudies paramą reikalavimams nedelsiant užbaigti visus karo veiksmus, prancūzų ir britų ambasadoriai nuolat spaudė kunigaikštį Lvovą, Miliukovą ir Kerenskį, kad būtų uždrausta bolševikų partija. O Trockis, carinei ambasadai spaudžiant 1916 m. išvytas iš Prancūzijos ir 1917 m., laivu grįždamas iš Amerikos, kad įsitrauktų į Rusijos revoliuciją, britų internuotas Halifakse, Naujojoje Škotijoje, dabar tapo bendros kampanijos, siekusios, kad Kerenskio laikinoji vyriausybė jį nedelsiant areštuotų, taikiniu; šiai kampanijai vadovavo britų ambasadorius Petrograde. Taigi matome, jog Trockio skelbiamus antidiplomatinius principus galėjo sustiprinti ir tam tikra asmeninė patirtis.

Iki lapkričio 8 d. sovietai sėkmingai užgrobė valdžią. Jų pirmasis kreipimasis buvo Taikos dekretas. Čia buvo išvardytos kovo 27 d. dekrete minimos priemonės ir dar daugiau: nedelsiant pradėti derybas dėl „teisingos ir demokratinės taikos", paskelbti visas sutartis dėl aneksijų; panaikinti slaptąją diplomatiją; nekelti jokių kontribucijų reikalavimų; visuotinės paliaubos trims mėnesiams, kad visos tautos galėtų susirinkti ir aptarti sąlygas[86]. Lapkričio 10 d. Trockis perėmė Užsienio reikalų ministeriją ir įsakė personalui išversti Taikos dekretą į užsienio kalbas bei paskelbti visas jos slaptąsias sutartis. Šeši šimtai pareigūnų tuoj pat atsistatydino[87]. Sąjungininkų diplomatai į tai atsakė panašiai; atsisakę pripažinti naująjį sovietų režimą, jie perdavė savo pripažinimą Rusijos vyriausiojo kariuomenės vado būstinei prie Mogiliovo. Nestebina, kad Vokietija buvo vienintelė valstybė, norėjusi derėtis dėl taikos.

Breste Trockis pradėjo Rusijos neodiplomatiją sumaniai ir netaktiškai, o tai suglumino jo partnerius vokiečius. 1918 m. sausio mėn. jam atvykus perimti derybas iš Joffės ir kitų delegatų (tai buvo spalvinga, tipiška revoliucionierių grupė – kareiviai, jūreiviai, darbininkai ir valstiečiai), jo palydovas Radekas uždavė toną neodiplomatijai – per traukinio langą skelbė propagandą vokiečių kareiviams. O pirmąkart susitikęs su vokiečių ir austrų diplomatijos grietinėle, jis pareikalavo iš sutarties projekto preambulės išbraukti žodį „draugystė“[88]. Žinoma, Trockis ir neodiplomatai nepaisė tradicinės diplomatijos gerbiamų papročių ir ritualų.

Kurį laiką *Narkomindel* (rusiškas Užsienio reikalų liaudies komisariato akronimas) įspūdingai kėsinosi į tradicinę, t. y. buržuazinę, diplomatiją. Tačiau tuos pasikėsinimus lėmė ne tik principai, bet ne mažiau ir primygtinė būtinybė. Dėl masinio diplomatų atsistatydinimo (jie beveik visi dirbo, kol ministras buvo Miliukovas) ir karinės blokados Trockis bei jo vyriausiasis administratorius Zalkindas neturėjo kito pasirinkimo, o tik paskirti ambasadoriais įvairiose šalyse gyvenusius, todėl, suprantama, svetimus konservatyvioms *ancienne diplomatie* subtilybėms emigrantus. Pavyzdžiui, tai buvo Litvinovas, gyvenęs Londone ir tapęs sovietų atstovu, V. Vorovskis, buvęs Stokholme ir paskirtas įgaliotuoju atstovu Švedijai, Danijai ir Norvegijai, taip pat L. Martensas, tuomet gyvenęs Niujorke ir turėjęs pakeisti Rusijos ambasadorių Jungtinėse Valstijose[89]. Tačiau nereikėtų menkinti įgūdžių ir žinių, su kuriomis šie *émigrés* – taip pat, kaip ir grįžę namo tremtiniai, – atėjo į diplomatinius postus. Įgudę politinėse grumtynėse, migruodami iš vienos Europos sostinės į kitą ir todėl tapę kosmopolitais, taip pat paprastai poliglotai, jie buvo talentingi ir, be abejonės, išplėtė neodiplomatijos sritį ir galią kur kas labiau, negu leido materialios galimybės.

Tačiau karo poreikiai, iš pradžių buvę palankūs neodiplomatijai, dar kartą privertė atsisakyti jos principų ir praktikos. Ne taip, kaip 1792 m. Prancūzija, Rusija neturėjo nei karinių priemonių, nei vieningos revoliucinės valios, kad paverstų neodiplomatiją revoliuciniu karu. O be tokios revoliucinę diplomatiją palaikančios galios, arba, perfrazuojant Frydrichą Didįjį, be revoliucinės partitūros orkestrui, neodiplomatija negalėjo ilgai išsilaikyti. Leninas norėjo – galbūt stengdamasis užkirsti kelią skaldomajai vidaus kovai dėl valdžios su Bucharinu ir revoliucine karo frakcija (ši kova galėjo baigtis teroru, kaip tai įvyko Prancūzijoje) – suteikti galimybę išbandyti Trockio formulę „nei karo, nei taikos"[90]. Tačiau kai vokiečiai į šią gudrybę atsakė atnaujintais karo veiksmais, o pagalba iš Vakarų neartėjo, Leninas griebėsi *Realpolitik* argumentų, kad įtikintų Centro komitetą pritarti „Tilžės taikai" su vokiečiais. Šios taikos atneštas „atokvėpis" davė Trockiui laiko atkurti Raudonąją armiją ir per trejus žiaurius pilietinio karo metus sėkmingai nugalėti baltagvardiečius ir jų sąjungininkus. Įklimpusi į šią vidaus kovą dėl išlikimo, Rusija nekantriai laukė pagalbos iš visur, tad jos entuziazmas taikyti neodiplomatijos principus sparčiai mažėjo. Sovietų pergalė pilietiniame kare privertė Vakarų valstybes vieną po kitos pripažinti jų režimą. Bet dėl pasaulinės revoliucijos nesėkmės ir sovietams teko pripažinti, kad reikalingas *modus vivendi* su Europos kapitalizmu. Tad iš tikrųjų neodiplomatijos buvo galutinai atsisakyta 1922 m., kai juostuotą kostiumą vilkintis Čičerinas, pakeitęs Trockį ir diplomatinėje tarnyboje pratęsęs ilgą šeimyninę tradiciją, pasirašė Rapalo sutartį, vienu brūkštelėjimu pradėdamas normalius diplomatinius ir prekybinius Rusijos santykius su Vokietija, buvusia priešininke Bresto derybose.

9

TECHNODIPLOMATIJA

> Mes pašalinome tikrąjį pasaulį: koks pasaulis mums liko? Galbūt regimasis? ... Bet ne! *Kartu su tikruoju pasauliu mes pašalinome ir regimąjį!*
>
> Friedrich Nietzsche, *Stabų saulėlydis*

> Dėl dabar pamirštų priežasčių dvi galingos gentys susinaikino. Didysis mechanizmas užspringo ir sustojo.
>
> Diktorius, *The Road Warrior*

Ši genealogija buvo pradėta gana ginčytinu teiginiu, kad diplomatijos istorija neturi pradžios – ji atsirado kaip tarpininkavimas žmonėms, susvetimėjusiems neribotai, tačiau atsietai galiai, kurią jie patys sukūrė vaizduotėje. Ji baigiama ne mažiau ginčytinu teiginiu, kad diplomatijos istorija turi potencialią pabaigą ir kad (be kitų, ne tokių svarbių funkcijų) jai nepavyksta tarpininkauti mūsų susvetimėjimui beveik neribotai, tačiau visiškai realiai žmogaus sukurtai galiai.

Tačiau iš pradžių prieš apibendrindami šiek tiek pasiaiškinkime, kas šioje genealogijoje buvo mėginta padaryti ir ko ne. Užuot vėl apžvelgęs tyrimo sritį, norėčiau pagrįsti pasirinktą metodą, kadangi pabaigoje reikia pateisinti šioje disciplinoje atsirandančius naujus teorinius požiūrius.

Turėtų būti aišku, kad genealoginiu metodu ir susvetimėjimo teorijomis buvo naudotasi ne norint įrodyti, jog egzistuoja universalūs diplomatijos dėsniai, arba suformuluoti praktinių diplomatijos problemų sprendimus. Nors galbūt galima ginčyti šiuo metodu grindžiamą diplomatijos interpretavimą, buvo gana atlaidžiai žiūrima į menką jo poveikį diplomatijos praktikai. Akivaizdu, kad jis dalinis, todėl neįmanoma juo pasinaudoti politinėms rekomendacijoms kurti. Tačiau, juo remiantis, buvo mėginama sugriauti kai kurias visuotinai pripažintas nuomones apie diplomatijos kilmę. Šią genealogijos funkciją itin vykusiai apibūdino Michelis Foucault: „Kilmės paieškos nėra pamatų kūrimas, priešingai, jos suardo tai, kas buvo laikoma vientisa; jos atskleidžia heterogeniškumą to, kas buvo įsivaizduojama kaip neprieštaringa sau“[1].

Tad kiek vertinga ši diplomatijos kilmės analizė, reikėtų spręsti iš to, kiek ji geba *nuvertinti* pripažintą tiesą arba teoriją, kuri teigia, jog diplomatijos esmė yra sveikas protas, o jos kilmę galima nustatyti chronologiškai ir geografiškai. Kitaip tariant, šis nuvertinimo metodas turėjo pripildyti diplomatinio diskurso rinką įvairiomis interpretacijomis, kurias vienu ar kitu metu implikavo ar primetė galios santykiai. Pirmuose dviejuose skyriuose mėginau parodyti, jog tai, kad diplomatijos kilmė suprantama vienodai, iš dalies paaiškinama šiuolaikinėmis (t. y. liberaliomis ir marksistinėmis) politinėmis teorijomis, kurios valstybei suteikia beveik galios monopolį. O mano nuomone, diplomatijos bei diplomatinės kultūros kilmės ir jų netolydžios istorijos, kiek ji skleidžiasi ne valstybės suverenumo srityje, negalima iki galo suprasti neištyrus sudėtingų galios strategijų ir centrų, kurie kuria diplomatinį diskursą ir juo remiasi. Tad kartoju, stengėmės atskleisti daugelį tarpusavyje priklausomų galios ir kultūros santykių, padariusių diplomatiją būtiną ir galimą.

Todėl reikėjo ištirti įvairias religinių ir filosofinių, politinių ir socialinių medijavimų formas, kurios sukūrė ne tik valstybių sistemos, bet ir pačios valstybės prielaidas. Susipažinę su terminais, sąvokomis ir teorijomis, padėjusiomis įprasminti mūsų išsikeltą užduotį, apžvelgėme mitologinį dvasininkijos tarpininkavimą tarp žmogaus ir susvetimėjusio Dievo. Norėdamas paruošti dirvą diplomatijos atsiradimo istorijai, aprašiau, kaip šį tarpininkavimą „nacionalizavo" „išrinktoji tauta", pavertė visuotiniu krikščionių tikėjimas ir instituciškai įtvirtino popiežiaus valdžia. Buvo ypač pabrėžti galios ritualai ir ceremonijos, galėję prisidėti prie Vakarų diplomatinės kultūros formavimo, ypač atliekami dvasininko-tarpininko. Skyriuje apie protodiplomatiją nagrinėjome ikivalstybinių tarpininkavimų (feodalizmo, Bažnyčios ir prekybinės rinkos) iškilimą ir jų simbolinių figūrų (kario, dvasininko ir pirklio) sąveiką. Mus labiausiai domino šių figūrų tarpusavio santykių ir jų kolektyvinio susvetimėjimo islamui istorija. Ankstesnėse diplomatijos istorijose buvo įprasta iš esmės ignoruoti šį laikotarpį dėl jo apskritai žemo intelektualinio (rašytinio) bendravimo lygio ir labai paplitusių karų. Mano nuomone, nedera nepaisyti šių veiksnių, o kaip tik reikėtų atkreipti dėmesį į judėjiškuosius-krikščioniškuosius principus ir papročius, keitusius ir varžiusius nuogus galios santykius lotynų krikščioniškajame pasaulyje, nes jų dalinė sėkmė ir galiausiai žlugimas gali šiek tiek padėti paaiškinti painius vadinamuosius šių dienų „naujuosius viduramžius". Be to, nors ir nedaug buvo diplomatinių diskursų, Karolingų kanceliarijoms ir *missi* kaupiant, aiškinant ir platinant informaciją, buvo sukurta ne tik rudimentinė imperijos vasalų komunikacijos sistema, bet ir pati imperija. Komunikacijos sistemos buvo ilgalaikis diplomatijos bruožas. Nuo Šventosios Romos imperijos kanceliarijų iki Narkomindelo tarptautinio revoliucinės propagandos biuro jos padėjo kurti santvarkos tiesos ir galios ribas; savo ruožtu jas [sistemas] kartais keisdavo paribiuose vykdavę politiniai ir kariniai konfliktai.

Ketvirtame skyriuje ir skyriuje apie diplomatiją buvo atsisakyta tradicinės galimų įtakų schemos ir pirmiausia nagrinėtos tos sudėtingos strategijos, kurios iškildavo politinių, religinių ir ekonominių kovų metu. Tai buvo padaryta siekiant atsižvelgti į svarbiausią jėgos ir grasinimo jėga vaidmenį formuojantis diplomatiniam diskursui. Taip buvo ir tikrame mūšio lauke, ir *idėjų* kovoje, kai metodą, apibrėžimą ir principų gynimą lėmė jų galimybės išstumti priešingas tiesos strategijas arba būti jų išstumtiems. Diplomatijos transformaciją, kurią matėme šiuo laikotarpiu, mano nuomone, lėmė ne keletas įžymių mąstytojų, perinterpretavusių perimtas, paprastai klasikines, idėjas, ir ne valdovų, mėginusių primesti savo suverenią valią, veikla. Nepakako pasakyti, kad Augustino, Victoria, Machiavelli'o, Grocijaus ir kitų darbai šioje epochoje darė įtaką valdančiųjų tarpusavio santykiams. Pamėginome parodyti, kad diplomatija, kaip tarpininkaujantis diskursas, susiformavo kovojant konkretiems valdovams dėl galios ir tiesos: kovojant siuzereninėms krikščioniškojo pasaulio ir islamo galioms; ganytojiškai ir suritualintai popiežiaus valdžiai ir demitologizuotai valdovų valdžiai; vasalų karingumui ir feodalinių valdų vietininkiškumui bei absoliutinių monarchijų *courtoisie* ir centralizmui.

Tačiau dar tada, kai šių kovų baigtis nebuvo nulemta, radosi diplomatija kaip tarpininkavimas savitarpiškai susvetimėjusioms valstybėms, vaizdas keitėsi prisidėjus naujiems vidinio ir išorinio susvetimėjimo sukeltiems konfliktams, ypač klasių ir kolonijinės kovos. Šių kovų išraiška tapo polemika tarp teisininkų, *fiziokratų*, utopistų ir *philosophes*, kurie analizavo ir neretai siūlė universalistinius projektus (pvz., pansofizmą ir laisvąją prekybą) kaip atsvarą kylančioms partikuliarizmo jėgoms (pvz., *raison d'état* ir merkantilizmui). Iš jų kūrinių atrinkome tuos principus, kurie padėjo apibrėžti diplomatinį diskursą kaip antitezė ir kurie trumpam įdiegė kontrdiplomatijos arba neodiplomatijos praktiką Prancūzijos ir Rusijos revoliucijų metu. Neodiplomatijos poveikis tada prilygo sprogimui, tačiau buvo trumpalaikis. Kai paaiškėjo, kad ne tarptautinė revoliucija, o nacionalizmas yra geriausia – o kartais vienintelė – strategija režimo galiai ir tiesai mobilizuoti, neodiplomatija tapo tik istorijos dalimi, o tai, kas liko iš jos reformų, retkarčiais trikdė lengvabūdiškais mėginimais įkurti „viešąją diplomatiją“[2].

PARADIGMA DABARČIAI

Sekdamas Foucault, apibūdinau genealoginį metodą kaip „dabarties istoriją“. Šios genealogijos kontekste buvo imtasi tirti šiuolaikinės diplomatijos teorijos racionalumą. Apskritai Nicolsonas (ir kiti, kurie ieškojo diplomatijos kilmės bei istorijos esmės ir sąlygiško vieningumo) buvo kritikuojami už tai, kad *a priori* įdiegė intelektualinę nuomonę apie diplomatijos ypatumus ir vientisą teorinį darinį primetė tikrovei, kuri nebuvo ir nėra tokia, kokią jie vaizdavo. Sukritikavę šį požiūrį apie diplomatijos istorinį pažangėjimą (t. y. kumuliacinius ir tęstinius poslinkius), dabar taktiniais sumetimais pasinaudosiu tuo, ką sužinojome apie praeities kovas, ir išdėstysiu kai kurias baigiamąsias pastabas apie dabartinę diplomatijos būklę. Matydamas nepaprastą pasaulio dinamiškumą ir nepastovumą, tegaliu pateikti prielaidas, o ne paaiškinti, kas laukia diplomatijos.

Siekdamas kiek nors įprasminti tai, kaip valstybės ir nevalstybinės organizacijos dabar komunikuoja ir sąveikauja tarptautiniu lygiu, norėčiau pavadinti tai *technodiplomatija*. Apskritai turiu galvoje tuos globalinius komunikacijos procesus, kuriems vykstant galios politika metodiškai pritaiko mokslinį ar kitokį susistemintą pažinimą ir palieka jame savo pėdsaką. Turbūt negalime ištirti visų intelektualinių veiksnių ir socialinių bei ekonominių jėgų, nulėmusių technodiplomatijos atsiradimą; nemėginu jo aiškinti ir tam tikru technologiniu determinizmu. Užuot tai daręs, parodysiu, kaip ir visur šioje genealogijoje, kai kurias reikšmingas diplomatijai technologines naujoves, kurias ženklina susvetimėjimas. Kaip jau buvo sakyta, nenorime teigti, kad vien technologija – arba susvetimėjimas – šiuo metu lemia diplomatinius santykius. Ko gero, tai reiškia pripažinimą, kad reikia tam tikros pagrindinės sąvokos, kuri padėtų stebėtojui orientuotis diplomatijos chaose ir iš dalies suprasti naujas diplomatijos problemas.

Tuoj pat kyla klausimas: kaip technologija, suprantama kaip techniniai išradimai, taikomi socialinių santykių srityje, pakeitė susvetimėjimo tarpininkavimą? Pirma, sistemingas mokslo ir žinių taikymas reiškia, kad žmonės vis labiau bendrauja, pasak Maxo Weberio, „instrumentiškai racionaliai". Vadinasi, urbanizuotose, industrinėse valstybėse nykstant tradicinėms kultūroms, žmonių veiksmus diktuoja ne tiek užsibrėžtas *tikslas* ar teleologinė vertė, o veikiau veiksmingiausios ir ekonomiškiausios *priemonės* tam tikslui pasiekti. Iš tikrųjų sąveikų teisėtumas vis labiau vertinamas pagal tuos pačius kriterijus, kuriais remiantis jos buvo planuojamos ir įgyvendinamos. Antra, susvetimėjimas glūdi pačiuose technologiniuose procesuose, kurių metu žmonės yra laikomi objektais arba priemonėmis, naudotinomis siekiant ne jų pačių užsibrėžtų tikslų. Ir trečia, dėl toliau pateikiamų priežasčių diplomatija tapo šių technologinių susvetimėjimo procesų dalimi[3].

Nereikia išleisti iš akių ir lygiagrečių tarpininkavimo formų, kurias sukūrė pati technodiplomatija. Kad nesupainiotume su ankstesnėmis paradigmomis, šiuos santykius, matyt, labiausiai tiktų apibūdinti kaip įvairias *paradiplomatijos* apraiškas. Vienas iš ryškių pavyzdžių yra pasaulinio taikos judėjimo plėtra ir jo mestas iššūkis. Kitas pavyzdys – individuali reakcija į aiškiai nuasmenintą technodiplomatiją. Ją pademonstravo Jane Fonda Hanojuje, Armandas Hammeris Maskvoje, Jesse Jackson Damaske, Bobas Geldofas Adis Abeboje ir Popiežius Jonas Paulius beveik visame pasaulyje. Matome, kaip technodiplomatijai atsidūrus aklavietėje, garsenybės arba bent jau iškilios asmenybės veikia be valstybių vadovų paramos arba jų nepaiso. Su garsenybių arba įkvepiančia diplomatija tarpusavy susijusi ir kita, galbūt pati svarbiausia paradiplomatijos forma – mediadiplomatija. Jos metodai neabejojamai yra suderinami su technodiplomatija: greitasis ryšys, vaizdo pirmenybė prieš turinį, instrumentinis, neteleologinis požiūris į pasaulio problemas. Tačiau mediadiplomatija nelabai paranki technodiplomatiją praktikuojantiems oficialiems asmenims, kurie būtų linkę, ypač susiklosčius krizinėms situacijoms, monopoliškai kontroliuoti įvykių pateikimą ir valdymą. Vakaruose, ypač po Malvinų ir Folklendų salų konflikto ir įsiveržimo į Grenadą, vėl buvo stengiamasi „racionalizuoti" žiniasklaidos ir technodiplomatijos santykį; o Rytuose ir tam tikru mastu Pietuose šis santykis buvo *nacionalizuojamas*. Bent jau tų vakariečių, kurie nori turėti *kompetentingas* nuomones apie diplomatiją, laimei, atrodo, kad nei žiniasklaida, nei technodiplomatai nepajėgia, galbūt ir sąmoningai, nulemti atitinkamo kitos šalies galios masto.

Visiškai akivaizdu, kad Europos valstybių sistemos išsiplėtimas į pasaulinę sistemą ir modernizacijos pažanga labai smarkiai paveikė tradicinės diplomatinės kultūros veiksmingumą. Diplomatinės sistemos naujokai meta iššūkį ne tik Vakarų civilizacijos vertybėms, bet ir pačiai *civilité*, taip pat ir anksčiau aprašytiems kitiems galios ritualams, ribojusiems prievartą ir palengvinusiems bendravimą tarp svetimų grupių. Be to, kai nėra tarpusavio pažinimo, kurį teikia kultūrinis bendrumas, bendravimas gali tiek provokuoti priešiškumą, tiek ir kurti draugiškus santykius tarp Vakarų kultūros centrų ir jos nutolusios periferijos. Plečiantis kelionėms ir prekybai, patobulėjus transportavimo ir ryšių būdams, technologija padidino galimybes ne tik bendradarbiauti, kaip sakytų kai kurie tarpusavio priklausomybės teoretikai, bet ir konfrontuoti.

Tad suprantama, kodėl svarbiausią Vakarų diplomatinės kultūros funkciją – simboliniais socialiniais suvaržymais tarpininkauti susvetimėjimui – buvo vis labiau atliekama technokratiniais principais ir metodais[4]. Tai buvo principai, kuriuos modernybė, prisidengdama mokslu ir jo vardu, galėjo pateikti kaip neutralius ir kurie vis dar galėjo atlikti globalines *norminimo* funkcijas. Būtų pernelyg paprasta interpretuoti tai kaip vienašališką dominavimo procesą. Urbanizacija ir modernizacija išgyvendino tradicines bendruomenes trečiajame pasaulyje; o *kompradorinių* elitų formavimasis prisidėjo prie paprotinių ritualų erozijos ir jų pakeitimo modernia vertybine orientacija. Tad modernumo mitas dažnai derėdavo su trečiojo pasaulio valdančiųjų dvejopu poreikiu – įgyti politinį legitimumą ir prieiti prie Vakarų gerovės bei technologijos.

Technodiplomatijos raidai buvo itin svarbi kita priešprieša – tarp Rytų ir Vakarų. Žinoma, jų ideologinių skirtumų istorija atrodytų užkerta kelią bet kokiam diplomatinių diskursų sąlyčiui, o ką jau kalbėti apie konvergenciją. Tačiau kaip tik pačioje šio susvetimėjimo schemoje, mano nuomone, galima įžvelgti abipusį judėjimą technodiplomatijos link.

Pirma, tai galima pagrįsti praeities kovomis, dariusiomis panašią įtaką diplomatijai. Skyriuje apie protodiplomatiją buvo minėti trys pavyzdžiai: susidūrimai tarp islamo ir krikščioniškojo pasaulio, tarp reformacijos ir kontrreformacijos jėgų ir tarp Italijos miestų-valstybių. Visais atvejais radikalus susvetimėjimas ir kultūrinio bendrumo nykimas, o kartais – nebuvimas, susiaurino diplomatinį diskursą paversdamas jį karo tęsimu kitomis priemonėmis. Tačiau visais trimis atvejais dėl karinio pralaimėjimo, ekonominio išsekimo, trečiosios šalies įsikišimo ar kitų priežasčių atgijo neginkluoto tarpininkavimo poreikis. Kai nebėra religinių komunikacijos priemonių, valstybės, stengdamosis palaikyti tą minimalų bendrumą, reikalingą diplomatiniam diskursui, pasikliovė *raison d'état* ir sekuliarizuotomis kultūros vertybėmis. Dvidešimto amžiaus varžybose tarp Rytų ir Vakarų galime rasti tam tikrų panašumų, tačiau su keliomis svarbiomis išlygomis. Galų gale *raison d'état* (arba, kalbant optimistiškai, *raison de système*) vis dar tebėra ta bendra vertybė, tas protas, kurio padedamos valstybės palaiko ir stiprina savo galią. Tačiau technologinės naujovės radikaliai pakeitė būdus, kuriais valstybių diplomatija šiuo metu tai daro. Dažnai minimi dėl jų poveikio tradicinei diplomatijai greitieji ryšiai, aukščiausio lygio susitikimai ir šaudyklinė diplomatija. Pradedant Jamesu Burnhamu ir baigiant Grahamu Allisonu, buvo tiriamas iš pažiūros nereikšmingas, bet vis stipresnis biurokratėjimo poveikis diplomatiniams reikalams. Bet viena tendencija itin krinta į akis – tai atominė ginkluotė, kuri pačiu pajėgumu padaryti galą diplomatijai parodė turinti galią ją pakeisti. Čia nediskutuosime apie atominio atgrasymo moralumą ar netgi gynybinį pagrįstumą. Mus domina atominės ginkluotės bei šiuolaikinių susvetimėjimo formų santykis ir jo vaidmuo atsirandant technodiplomatijai.

Matėme, kad intervencija, kultūrinis bei ekonominis atsilikimas ir nacionalizmo atgimimas neleido ilgai gyvuoti neodiplomatijos principams Rusijos revoliucijos laikais. Beveik visiškai benykstą Potsdamo ir Jaltos konferencijose, jie buvo pakeisti vienintele bendra Rusijos ir Vakarų – *raison d'état* – kalba. Lygiai kaip susidūrimas tarp Prancūzijos ir *anciens régimes* privertė abi šalis išsižadėti daugelio savų principų, taip Vakarų diplomatai atsisakė savųjų ir tylom sutiko su stalininės Rusijos ekspansija, kai ji atvirai pasiglemžė žemes, kadaise priklausiusias carų imperijai. Tačiau tokia baigtis skyrėsi nuo Prancūzijos patirties, mat susidaręs dvipolis susvetimėjimas iš Europos arenos buvo perkeltas į tarptautinę sistemą.

Atominė ginkluotė, šio susvetimėjimo karinis veiksnys ir jo rezultatas, kai kuriais atžvilgiais paveikė diplomatiją taip, kaip kitados – šaunamųjų ginklų sukūrimas. Kaip parakas sugriovė senąją mitodiplomatiją ir atvedė į diplomatiją, priklausomą nuo galios pusiausvyros ir *raison d'état*, taip ir atominė ginkluotė skatino rastis technodiplomatiją, grindžiamą baimės ir tarpusavio atominio atgrasymo pusiausvyra. Šių dviejų diplomatijos paradigmų tolesnį koegzistavimą galima paaiškinti tuo, kad pirmoji paradigma galų gale yra priklausoma nuo neatominių ginklų panaudojimo galios pusiausvyrai įtvirtinti, o antrosios paradigmos *ultima ratio*, baimės pusiausvyros diplomatija, yra atominių ginklų *nepanaudojimas* siekiant įtvirtinti baimės pusiausvyrą. Nelygios atominės ir įprastinės galios pasaulyje abi pusiausvyros buvo laikomos esminėmis, kad abipusis atgrasymas netaptų paskutiniu dvišalės savižudybės stabdžiu[5].

Alternatyvią perspektyvą suteikia susvetimėjimo teorijos. Pati atominė ginkluotė tapo susvetimėjimo *sine qua non*. Marxo susvetimėjusio darbo samprata yra raiškus atitikmuo tų padarinių, kuriuos atominiai ginklai ir tarpusavio atgrasymas turėjo ir žmonių, ir diplomatiniams santykiams:

> Kuo daugiau darbininkas pagamina turto, kuo labiau didėja jo gamybos galia ir apimtis, tuo labiau jis nuskursta... Šis faktas reiškia tik tai, kad daiktas, kurį darbas gamina ... jo atžvilgiu reiškiasi kaip svetima esmė, kaip nuo gamintojo nepriklausoma jėga... Darbininko susvetimėjimas savo produktui turi ne tik tą reikšmę, kad jo darbas tampa daiktu, išorine esatimi, bet ir tą, kad jis egzistuoja išoriškai, nepriklauso nuo darbininko, yra jam svetimas ir jo atžvilgiu tampa savarankiška jėga ..., gyvenimas, kurį darbininkas yra suteikęs daiktui, iškyla prieš jį kaip jam priešiška ir svetima jėga[6].

Matėme, kad, pasak Marxo schemos, objekto vartojamosios vertės atskyrimas nuo jo mainomosios vertės gali sukurti prekinį fetišizmą. Joks objektas negali tapti preke, jei neturi tam tikros vartojamosios vertės, t. y. galios tiesiogiai ar netiesiogiai patenkinti žmogaus poreikį. Bet *qua* prekė, objektas turi tik mainomąją vertę, t. y. gali būti keičiamas į skirtingą prekių kiekį. Taigi, pasak Marxo, „jis neturi nė trupučio vartojamosios vertės"[7]. Šiuolaikinės visuomenės kontekste šito rezultatas yra „tam tikras visuomeninis pačių žmonių santykis, kuris jų akyse įgyja fantastinę santykio tarp daiktų formą"[8].

Pasinaudodamas Marxo analize, noriu padaryti prielaidą, kad atominė ginkluotė yra pagrindinė technodiplomatijos prekė, taip pat paskata jai plėtotis. Atominė produkcija yra fetišizuota ir svetima, iš tiesų tapati naikinimui; ji „neturi nė trupučio vartojamosios vertės". O šaltojo karo kontekste ji deformavo žmonių santykius suteikdama jiems „fantastinę santykio tarp daiktų formą".

Tačiau svarbiau atsakyti į klausimą, kas technodiplomatijos atveju yra atominės produkcijos mainomoji vertė? Arba, kalbant paprasčiau, kokių priemonių technodiplomatijai suteikia atominė ginkluotė? Dėl akivaizdžių priežasčių materialūs mainai į kitas prekes čia neįmanomi. Atominės ginkluotės vertę, ko gero, nustato mainų *grėsmė*. Tai, žinoma, visai tinka ir kitoms ginklų sistemoms: būdamas Florencijos diplomatu, Machiavelli puikiausiai suprato, jog tikėtina grėsmė yra tokia pat galia kaip valdovo turimas karių skaičius. Tačiau sunaikinimo (o ne tik pralaimėjimo) grėsmė padarydama ribas (galios *ir* tiesos) laidžias, o civilius gyventojus paversdama įkaitais, padėjo paversti *raison d'état* nacionalinio saugumo fetišu. Ši genealogija siūlo metafizinę paralelę. Kai grėsmė išauga iki abipusio susinaikinimo galimybės, strategiją pakeičia teologija: atominės ginkluotės mainomoji vertė (t. y. atgrasymas) tampa tikėjimo dalyku. Kaip potencialią Jahvės griaunamąją galią dvasininkai-tarpininkai panaudojo tam, kad suvienytų Izraelį ir garantuotų jo ateitį, taip ir susvetimėjusi atominės ginkluotės galia buvo naudojama kaip mitas, vienijantis susiskaldžiusias visuomenes (ir telkiantis sąjungas) ir atgrasantis užsienio valstybes nuo ketinimo pulti. Tačiau Hegelio aprašyta žūtbūtinė kova dėl abipusio pripažinimo dabar turi fizinį arbitrą: kiekvienos atominės valstybės tapatumas *ir* išlikimas tapo priklausomas nuo svetimo Kito.

Ar ši gana abstrakti ir neišsami analizė gali paaiškinti, kodėl atsirado technodiplomatija? Mano nuomone, ji atskleidžia keletą anksčiau neįvertintų tendencijų, kurias reikia tirti toliau. Visų pirma tai būtų dabar teikiamas aiškus prioritetas *sekimui* – valstybių viena kitos ir pačiose valstybėse. Taip įsigali „kriptodiplomatija". Kaip matėme, kriptodiplomatija visuomet buvo valstybių žaidimo dalis. Tačiau galima įžvelgti tarpusavio ryšį tarp šnipinėjimo palydovų gausybės ir „antrųjų sekretorių" pareigybės suklestėjimo viso pasaulio ambasadose. Ir viena, ir kita tarpusavyje sieja budrumo galia: oro kosminėje plotmėje – galia numatyti, *stebėti* potencialiai pavojingą įvykių raidą, bet ir ne taip matomu lygiu – galia kontroliuoti įvykius, kai teisėtumo ir tvarkos – šalyje arba tarptautiniu mastu – negalima įtvirtinti įprastomis priemonėmis. Budrumo išdava yra *Realpolitik* akylumas: imamasi įvairių žaidimų, kai vienam laimint, kitas pralaimi, su taisyklėmis, kurias leidžia įtvirtinti vien akylumas; reikalingas *vigilumas,* nuolatinis įtarumas, kad daroma kažkas bloga, ir pasirengimas nedelsiant įgyvendinti, nors ir ne visuomet „legalų", teisingumą. Vienu metu būdamas tarpasmeninis, tarptautinis ir nežemiškas, budrumas savo žinias perduoda ir gauna elektroninėmis priemonėmis, tačiau jo jėgą sukuria atitinkamo laikotarpio Kito įvaizdis: imperialistinis, komunistinis, o dabar, labiau negu bet kada anksčiau – teroristinis[9]. Neaišku, ar šis reiškinys yra tradicinės diplomatinės kultūros nykimo priežastis, ar padarinys; nėra ištirta ir tai, kokį poveikį sekimu ir vigilumu įteigta norminimo galia daro diplomatijos praktikai.

Antroji aplinkybė yra vis stiprėjanti tendencija, kai politikai laiko vienas kitą informacijos objektais, o ne bendravimo subjektais. Vienas iš daugelio pavyzdžių – Richardo Nixono žodžiai apie tarptautinės diplomatijos pobūdį: „Turi apsimesti, turi pripažinti, kad negali pasakyti to, ką galvoji apie asmenį, nes kada nors ateityje jo galbūt prireiks arba juo teks pasinaudoti"[10].

Trečia, diplomatinę kalbą dar labiau neutralizavo techninio žargono perteklius – galima sakyti, kad diplomatiniame diskurse jis tapo „sveiko proto" reiškėju. Valstybės sekretoriai ateina ir nueina; o „Haigkalbė" *(Haigspeak),* deja, pasilieka. Atrodo, jos gyvybingumą laiduoja tai, kad sunkiai įveikiamas politinis susvetimėjimas neretai pateikiamas kaip techninė problema, aprašomas technine kalba, ir, kaip rodo nesutarimų Atlanto santarvėje pavyzdys, siejamas su techniniu (atominiu) modernizavimu.

Pagaliau yra ir techninis politinis greičio veiksnys: kai ryšiai, ginklų panaudojimas ir reakcija yra momentalūs, diplomatiją pradeda valdyti įvykių sparta, tiek pat kaip ir patys įvykiai. Kai laikas pakeičia erdvę kaip svarbią diplomatijos tarpininkavimo priemonę, apgalvotą sprendimų priėmimą pakeičia krizių valdymas. Jeigu lazeriniai ginklai ir dirbtinis protas galutinai pakeis „lėtus" kinetinius ginklus ir žmonių protus, tuomet bus galima kalbėti apie diplomatijos genealogijos pabaigą[11].

Turbūt tipiškas technodiplomatijos paradigmos pavyzdys būtų Jeremy Benthamas arba veikiau tai, kaip Benthamą interpretavo Michelis Foucault. Jis remiasi ne tuo Benthamu, kuris sukūrė „tarptautinės teisės" terminą ar rašė apie civilines konstitucijas, bet tuo, kuris sukūrė tobulą galios technologijos projektą, Panoptikumą. Su centriniu bokštu, iš kurio galima nuolat stebėti įkalintų asmenų ratą, Panoptikumas, pasak Benthamo, buvo veiksmingiausias organizacijos ir socialinės kontrolės būdas, nereikalingas jokios atviros prievartos arba tam tikro protavimo. Sujungęs totalų matomumą ir technologinę galią Panoptikumas nėra tik metafora, išreiškianti technodiplomatijoje slypinčio visažiniškumo ir visagalybės *telos*[12].

Tačiau aš negaliu, o ir nenoriu sakyti, kad to pakanka norint paaiškinti. Ši knyga prasidėjo ir baigsis kaip susvetimėjimo iškeltų problemų, o ne jų sprendimų genealogija. Kai kam *tai* galėtų būti problema: kaip pažymėjo George'as Katebas, „jei politikos teoretikas dėl susvetimėjimo tik sielvartauja, teorija negali visiškai adekvačiai atspindėti nūdienos"[13]. Tačiau diplomatija, matyt, yra taip pat atspari taisymui, kaip ir teorijai. Tai ne verkšlenimas, o realistiškas pripažinimas, jog susvetimėjusi vidaus politika skiriasi nuo susvetimėjusių tarptautinių santykių. Turėtų būti visuotinai sutarta, kad pastarieji yra gerokai pavojingesni. Deja, pavojaus vengimas gali nublokšti į didelį neišmanymą, potencialiai žalingesnį ir mums patiems, ir diplomatijai. Genealogijos tikslas yra pašalinti šias baltąsias dėmes, išryškinti istorinius ir galimus pavojus, nepasiduodant labiausiai viliojančiai nūdienos nuotaikai – nevilčiai, ar, o tai dar blogiau – *Realpolitik* nuostatai, pripažįstančiai pavojų, bet neigiančiai baimę, pasibaisėjimą ir kitas, ne mažiau reikšmingas tarptautiniams santykiams emocijas.

Kai nėra sprendimų, neretai griebiamasi raminamųjų priemonių – tai dar vienas pavojus. Alternatyva – pripažinti, kaip daro Foucault, „kad jei viskas pavojinga, tai visuomet privalome kažko imtis". Tad, jo nuomone, „kasdien privalome padaryti etnopolitinį pasirinkimą – nustatyti, kas yra pagrindinis pavojus“[14]. Aš sutinku su tuo ir baigdamas darau išvadą, jog didžiausias mūsų poreikis atspindi rimčiausią mums iškilusį pavojų: kol neišmoksime atpažinti savyje Kito, tol būsime pavojuje ir mums reikės diplomatijos.

PASTABOS

I skyrius. ĮVADAS

[1] A. de Wicquefort, *L'Ambassadeur et ses fonctions* (Amsterdam, 1730); F. de Callières, *On the Manner of Negotiating with Princes*, trans. A. Whyte (Notre Dame, Ind.: Notre Dame UP, 1963); E. Satow, *Guide to Diplomatic Practice* (London: Longman, 1979); H. Nicolson, *Diplomacy* (London: Oxford UP, 1963).

[2] Tačiau neseniai pasirodė puikus Nicolsono darbo tęsinys: Adam Watson, *Diplomacy: The Dialogue between States* (London: Eyre Methuen, 1982). Šia bendro pobūdžio knyga apie diplomatiją ir Nicolsono darbu bus naudojamasi daugiau kaip kontrastu mūsų diplomatijos genealogijai, o ne kaip jos pagrindu. Watsono darbas yra vertingas ir todėl, kad čia nagrinėjami senieji *ne*vakarietiški požiūriai į diplomatiją (tokie kaip Kautilya *Arthashastra*) – tai sritis šalutinė mūsų tyrimui, skirtam tai diplomatijos formai, kuri paplito ir tapo vyraujančia *globalia* sistema, *vakarietiška* diplomatija. Kiti turiningi šaltiniai yra M. Keens-Soperio ir K. Schweizerio įvadinės apybraižos apie F. de Callières *Art of Diplomacy* ir nepaprastai puikus šio veikalo vertimas (Leicester: LUP, 1983) bei klasikinė istorijos knyga: G. Mattingly, *Renaissance Diplomacy* (London: Jonathan Cape, 1955).

[3] Žr.: Hedley Bull, *The Anarchical Society* (London: Macmillan, 1977); F. S. Northedge, *The International Political System* (London: Faber and Faber, 1976); Martin Wight, *Power Politics* (Harmondsworth, Middx.: Pelican, 1979); *Systems of States*, ed. H. Bull (Leicester: Leicester UP, 1977).

[4] Nenorima pasakyti, kad bihevioristinis metodas savaime yra mažiau konservatyvus. Įdomiai, bet, žinoma, nepakankamai, tai įrodo jo pavadinimo kilmė. Kad išvengtų kolektyvinių globėjų prieštaravimų, Fordo fondas „socialinį" (pernelyg artimą „socializmui") mokslinio tyrimo projektą pakeitė „elgsenos" *(behavioural)* (manyta, kad bus neutralesnės konotacijos) tyrimo projektu. Žr. K. Deutsch, „Problem solving: the behavioural approach", in *International Communication and the New Diplomacy*, ed. A. Hoffman (Bloomington: Indiana UP, 1968), p. 75.

[5] Wight, *Power Politics*, p. 94.

[6] F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. W. Kaufmann, R. J. Hollingdale (New York: Vintage, 1969), p. 18.

[7] Ibid., p. 20.

[8] Wight, *Power Politics*, p. 81.

[9] Žr.: M. Foucault, *Language, Counter-memory, Practice*, ed. and trans. D. Bouchard (Oxford: Blackwell, 1977); *Discipline and Punish* (New York: Vintage, 1979); *Power/Knowledge*, ed. C. Gordon (Sussex: Harvester, 1980).

[10] Žr. Bull, *Anarchical Society*, p. 173–183, apie diplomatinę kultūrą ir H. Nicolson, *Diplomacy*, p. 16 – apskritai apie diplomatinę teoriją („visuotinai pripažinta tarptautinio elgesio ir derybų principų bei metodų idėja"). Abu terminai mūsų tyrime būtinai turės plačią prasmę; kitaip iškils problemų antroje šios knygos dalyje, nagrinėjant svarbius genealoginius ir metodologinius klausimus.

[11] Žr. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd edn. (Chicago: Chicago UP, 1970), p. 23–24. Taip pat žr. Hedley Bull, „Martin Wight and the theory of International Relations", *British Journal of International Studies*, 2 (1976), p. 101–105.

[12] Hegel, „Spirit in self-estrangement", *Phenomenology of Mind*, cit. iš Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, ed. Dirk Struik (New York: International Publishers, 1964), p. 38; L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. George Eliot (New York: Harper and Row, 1957); Marx, *1844 (Economic and Philosophic) Manuscripts*.

[13] Karl Marx, „Critique of Hegel's Dialectic", in *1844 Manuscripts*, p. 175.

[14] Galima sakyti, kad genealogija iš esmės vengia siaurai apibrėžti terminus. Jei vienintelis apibrėžimas galėtų užfiksuoti reiškinio esmę, tuomet genealogija neturėtų prasmės. Iš tiesų jis *neigtų* genealogiją, kadangi pats loginis jos pagrindas yra neigimas, kad yra apibrėžianti esmė. Be to, tarptautiniams santykiams būdingas didelis dviprasmiškumas gali sužlugdyti mėginimus pateikti tikslius apibrėžimus. Terminai konkrečiau bus apibrėžti istoriniame paradigmų kontekste.

Kiti du terminai, kurie bus aiškinami remiantis susvetimėjimo teorijomis ir genealoginiu požiūriu, yra „galia" ir „tiesa". Galia bus tiriama kaip santykis: kaip tiesioginis *prievartinis* veikimas, nukreiptas į „kitą", ir kaip netiesioginis, tarpininkaujamas *diplomatinis* veikimas. „Tiesa" šiame kontekste vadinami tie diplomatijos diskursai, kuriuos sankcionuoja galios santykiai. Mus domina tai, kaip tam tikros istorinės (t. y. santykinės) diplomatinės tiesos sukuria svetimų, galbūt turinčių skirtingas nacionalines religines, etnines ir kitokias tiesas, sąjungas ir sutartis, arba, apskritai kalbant, kaip jos nustato diplomatinės kultūros ribas.

[15] Žr. Bertell Ollman, *Alienation* (Cambridge: CUP, 1971).

[16] K. Marx, „Comments on James Mill's *Elements of Political Economy*", *Marx-Engels Werke*, Suppl. vol. I, p. 463, cit. iš I. Mészáros, *Marx's Theory of Alienation* (London: Merlin Press, 1970), p. 91; *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. and trans. L. D. Easton and K. H. Guddat (New York: Doubleday, 1967), p. 176–229.

2 skyrius. SUSVETIMĖJIMAS

[1] Vienas pavyzdys: „L'idée que suggère tout naturellement le mot „aliener" est celle de transmission d'un sujet à un autre: il semble toutefois que ce mot peut aussi s'en

signifier „perdre volontairement, se défaire de, renoncer, etc"*. *Dictionnaire de la terminologie du droit international* (Paris: Librairie du Recueil Sirez, 1959).

[2] Taip pat H. Smit et al., *International Law, Cases and Materials* (St Paul, Minnesota: West Publishing, 1980), p. 175–177, apie šiuolaikinį termino vartojimą 1931 m. sutartyje, kuria buvo sukurta muitų sąjunga tarp Vokietijos ir Austrijos ir „Austrija įpareigota neatsisakyti savo nepriklausomybės be Tautų Sąjungos tarybos sutikimo".

[3] Pavyzdžiui, žr. Kerkyros atstovų kreipimąsi į susirinkusius Atėnų ir Korinto atstovus dėl Atėnų paramos iškilus Korinto laivyno perginklavimo grėsmei: „Jei korintiečiai sako, kad jūs neturite teisės į savo sąjungą priimti vienos iš jų kolonijų, jiems reikia atsakyti, jog kiekviena kolonija, jei su ja deramai elgiamasi, gerbia savo gimtąjį miestą, ir *susvetimėja* [kursyvas – aut.] tik tuomet, kai su ja blogai elgiamasi. Kolonistai siunčiami svetur ne tam, kad būtų pasiliekančiųjų vergai, bet kad būtų su jais lygūs". Thucydides, *The Peloponnesian War*, trans. R. Warner (Harmondsworth, Middx.: Penguin, 1954), p. 56.

[4] G. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: OUP, 1977), p. 18.

[5] K. Marx, „Critique of Hegel's Dialectic", in *Marx's Concept of Man*, ed. E. Fromm (New York: Ungar, 1966), p. 174.

[6] Išsamiau šios idėjos išdėstytos: K. Marx, „Critique of Hegel's Dialectic" in *Early Writings*, trans. and ed. T. D. Bottomore (London: C. A. Watts, 1963), pp. 200–2; M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (London: Allen Lane, 1973), p. 39; J. Santos, „On theory: a case in three statements", (nespausd. apybraiža, be datos).

[7] F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, cit. iš: Bertrand Russel, *History of Western Philosophy* (London: Allen and Unwin, 1961), p. 52.

[8] W. Kaufmann, „The inevitability of alienation", in R. Schacht, *Alienation* (New York: Doubleday, 1970), p. xxvii. Kaufmannas taip pat pažymi, jog daugelis didžiųjų mąstytojų klasikų buvo susvetimėję visuomenėms, kurios labai vertino darną ir vienybę. Jis taip pat teigia, jog daugelis didžiųjų šių laikų filosofų patyrė psichologinį ar socialinį susvetimėjimą. Kaip įrodymą jis nurodo tą faktą, kad Descartes'as, Spinoza, Leibnitzas, Pascalis, Hume'as, Rousseau, Kantas, Hegelis, Nietzsche, Russelas ir Sartre'as vaikystėje neteko vieno iš tėvų, o kai kurie iš jų – abiejų.

[9] P. Ludz, „A forgotten intellectual tradition of the alienation concept", in *Alienation: Problems of Theory and Method*, ed. R. F. Geyer, P. Schweitzer (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), p. 24–25.

[10] Puikią trumpą struktūralistinių ir poststruktūralistinių požiūrių apžvalgą žr. T. Eagleton, *Literary Theory* (Minneapolis: Minnesota UP, 1983).

[11] Šie apibrėžimai buvo surinkti iš toliau nurodytų knygų apie susvetimėjimą, kuriose galima rasti išsamesnę termino ir sąvokos istoriją: Geyer, Schweitzer, *Alienation*, p. 21–33, 38–40, 68–70; Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, pp. 28–65; Schacht, *Alienation*, p. 9–37; John Torrance, *Estrangement, Alienation and Exploitation: A Sociological Approach to Historical Materialism* (London: Macmillan, 1977), p. xi–xvi, 3–20.

---

* Mintis, kurią natūraliai sukelia žodis „perduoti", yra ta, kad vienas subjektas ką nors perduoda kitam; tačiau atrodo, kad šis žodis taip pat gali reikšti „savo noru prarasti, atsikratyti, atsižadėti ir t. t." *(pranc.)*.

[12] Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (London: Everyman, [n.d.]), vol. II, p. 342, cit. iš Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, p. 34.

[13] *Middle English Dictionary*, ed. H. Kirath, S. Kuhn (Ann Arbor: Michigan UP, 1956), cit. iš Schacht, *Alienation*, p. 10.

[14] *UCH Handbook of Psychiatry*, ed. R. Tredgold, H. Wolff (London: Duckworth, 1975), p. 35–36. Taip pat žr. D. Stafford-Clark, *Psychiatry for Students* (London: Allen and Unwin, 1967), p. 37–39, 123. Kai kurie psichoanalitikai, tokie kaip Erichas Frommas ir Karen Horney, tebevartoja susvetimėjimo sąvoką komentaruose; jų konceptualus ir postmarksistinis termino taikymas tiesiogiai nėra susijęs su šia genealogija.

[15] *New English Dictionary on Historical Principles*, ed. J. Murray (Oxford: Clarendon, 1888), cit. iš: Schacht, *Alienation*, p. 11.

[16] J., W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch* (Leipzig: S. Hirzedi, 1862), cit. iš: Schacht, *Alienation*, p. 8.

[17] R. Aron, *Peace and War: A Theory of International Relations*, trans. R. Howard, A. B. Fox (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966), p. 7.

[18] *Livre de jostice et de plait*, ed. P. N. Rapetti, (Paris, 1850), p. 47; *Assises de Jerusalem*, ed. A. A. Beugnot (Paris, 1841), vol. I, p. 183, cit. iš Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, p. 34.

[19] Augustine, *City of God*, trans. H. Bettenson (Harmondsworth: Penguin, 1972), p. 761.

[20] Lewis Feuer, „What is alienation? The career of a concept", *New Politics* I, 3 (Spring 1962), p. 117.

[21] Žr. H. Bull, „Martin Wight and the theory of International Relations", *Brit. J. Internat. Studies* 2 (1976), p. 104–108.

[22] H. Grotius, *De jure belli ac pacis*, trans. W. Whewell (London: John Parker, 1835), p. 340–350.

[23] Ibid., p. 342.

[24] Ibid., p. 342–343.

[25] J. J. Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, trans. G. D. H. Cole (London: Dent, 1966), p. 4.

[26] Sutartis ir teisingumas yra du teisiniai Grocijaus tvarkos ramsčiai. Kadangi juos abu formuluojant perdavimui tenka svarbiausias vaidmuo, jis yra svarbus konceptualinis tos tvarkos pamatas. Kitus liudijimus žr. Grotius, *De jure belli*, vol. I, chap. 20, „Of promises", p. 33–35: vol. II, chap. 12, „Of contracts", p. 55–58.

[27] Rousseau, *Social Contract*, p. 22.

[28] T. Hobbes, *Leviathan*, ed. M. Oakeshott (Oxford: Blackwell. [n.d.]), p. 85.

[29] Ibid., p. 87.

[30] Ibid., p. 112.

[31] Rousseau, *Social Contract*, p. 7.

[32] Ibid.

[33] Ibid.

[34] Ibid., p. 12. Žr. Book II, chap. 1, „That sovereignty is inalienable", apie santykį tarp suvereniteto, bendrosios valios ir perdavimo. Štai vienas pavyzdys: „Aš tvirtinu, kad suvereniteto, kuris yra tik bendros valios įkūnijimas, niekada negalima perduoti ir

kad suverenui, kuris yra kolektyvinė būtybė, gali atstovauti tik jis pats: perduoti galima valdžią, bet ne valią" (p. 20).

[35] Ibid., p. 201.

[36] Ibid., p. 211. Rousseau, matyt, dėl argumentacijos ne visai sąžiningai vertina Pufendorfą. Pufendorfas santykį tarp valdžios, suverenumo ir perdavimo traktuoja kur kas sudėtingiau ir ne taip antidemokratiškai, kaip tai vaizduoja Rousseau. Žr. *Of the Law of Nature and Nations* (Oxford: Clarendon, 1935), ypač Book IV, chap. 9, section 4, „Alienation may take place absolutely or conditionally" (p. 607); Book VII, chap. 2, „On the internal structure of states" (p. 967–999); Book VIII, chap. 5, „On the power of supreme sovereignty over the possessions both of the state and individuals" (p. 1274–1291).

[37] Žr. C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford, OUP, 1962), p. 41, 163–191.

[38] Žr. J. Locke, *Two Treatises on Civil Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: CUP, 1960), part II, sections 26, 36, 173, 323.

[39] Žr. Torrance, *Estrangement*, p. 92, 143, 241.

[40] Žr. Smith, *Wealth of Nations*, vol. II, p. 342.

[41] Žr. Ludz, „A forgotten tradition", p. 25.

[42] Žr. Feuer, „What is aliention?", p. 117; Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, p. 33; Schacht, *Alienation*, p. 15–16.

[43] Žr. Ludz, „A forgotten tradition", p. 26–27; Meszáros, *Marx's Theory of Alienation*, p. 33; Schacht, *Alienation*, p. 60–61; Schacht, *Alienation*, p. 21–25, 30.

[44] Žr. I. Kant, *Perpetual Peace and Other Essays*, trans. T. Humphrey (Indiana: Hacket, 1983), p. 108–111, 115–118. Beveik dviem amžiais aplenkdamas tarpusavio priklausomybės teoretikus, Kantas manė, jog „komercijos dvasia" suteiks palankią galimybę valstybėms natūraliai perduoti galią, o tai atves į sutartį dėl amžinosios taikos (p. 122–125).

[45] I. Kant, *Werke* (Berlin: Akademische Ausgabe, 1902), vol. VI, p. 271, vertimas cit. iš: Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, p. 34.

[46] Kant, *Werke*, p. 315.

[47] G. Hegel, *Fragment of a System*, cit. iš G. Lukács, *The Young Hegel: Studies in the Relation between Dialectics and Economics*, trans. R. Livingstone (London: Merlin Press, 1975), p. 263. Iš tikrųjų šis darbas yra užrašų rinktinė, kurią Hermannas Nohlis pavadino *Systemfragment*. Hegelio citata apie nevieningumą kaip filosofijos šaltinį taip pat yra ir darbe *Difference between the Philosophical Systems of Fichte and Schelling* (1801). Žr. F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 7, part 1 (New York: Doubleday, 1965), p. 201–203.

[48] Hegel, *Erste Druckschriften* [n.d.], p. 219, cit. iš Lukács, *Young Hegel*, p. 307.

[49] Ibid., p. 91; Lukács, *Young Hegel*, p. 267. Ta pati idėja poetiškiau išreikšta garsiojoje 1820 m. *Teisės filosofijos* „Pratarmėje", kur Hegelis pažymi, kad „Minervos pelėda tik temstant pradeda savo skrydį."

[50] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 21.

[51] Ibid., p. 11.

[52] Ibid., p. 111.

[53] Torrance, *Estrangement*, p. 24–25.

[54] Ibid.

[55] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 112.

[56] Ibid., p. 113–115.

[57] Wight, *Power Politics*, p. 48.

[58] Ibid., p. 118–119.

[59] Marx, *Early Writings*, p. 197.

[60] Marx, *1844 Manuscripts*, p. 64.

[61] L. Feuerbach, cit. iš: E. Kamenka, *The Philosophy of Ludvig Feuerbach* (London: Routledge and Kegan Paul, 1970), p. 341.

[62] Marx, „Critique of Hegel's Philosophy of Right", in *Early Writings*, p. 44.

[63] Marx, *1844 Manuscripts*, p. 106.

[64] Ibid., p. 137.

[65] Ibid., p. 175. Posakis „atskyrimas atiduodant„ paimtas iš Richardo Schachto darbo, kuriame aiškiai išdėstyta Marxo susvetimėjimo teorija. Žr. Schacht, *Alienation*, p. 120.

[66] Ibid., p. 11.

[67] Ibid., p. 108.

[68] Marx, „Žydų klausimu", in *Early Writings*, p. 25.

[69] Ibid., p. 26. Septintame skyriuje pamatysime, kokių antidiplomatinių užuominų esama Marxo „Žydų klausimu".

[70] Įsidėmėtina išimtis, *Gotos programos kritika*, bus aptarta septintame skyriuje.

[71] J.-P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, trans. A. Sheridan-Smith (London: New Left Books, 1976), p. 152.

[72] Žr. „Worked matter as the alienated objectification of individualism and collective praxis", in Sartre, *Critique*, p. 153–196.

[73] F. Engels, „Preface to the English Edition" in K. Marx, *Capital*, vol. I (Moscow: Progress Publishers, 1974), p. 14. Deja, Engelsas neišgyveno tiek, kad sužinotų apie ironijos vertą rusų cenzoriaus sprendimą leisti įvežti *Kapitalą* – ne dėl to, kad knyga nebuvo ardomojo pobūdžio, bet dėl to, kad jis manė, jog ji pernelyg sunki plačiajai visuomenei.

3 skyrius. DIPLOMATINĖ KULTŪRA

[1] *Studies and Documents in Cultural Policies*, „Cultural Policy: A Preliminary Study" (Paris: Blanchard, 1969), p. 48-49.

[2] Bull, *Anarchical Society*, p. 316.

[3] „Diplomatija yra valstybių bendravimo sistema ir menas". Wight, *Power Politics*, p. 133. Ir „visų pirma valstybių poreikis bendrauti viena su kita atveda prie diplomatinių dialogų". A. Watson, *Diplomacy*, pp. 11, 13. Žr. K. Deutsch, *The Nerves of Government* (New York: Free Press, 1969) ir „The impact of communication upon International Relations theory", in Abdul Said (ed.), *Theory of International Relations: The Crisis of Relevance* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1968).

[4] S. Gaselee, *The Language of Diplomacy* (Cambridge: Bowes and Bowes, 1939), p. 11; taip pat žr. N. Brooke, *A History of Europe*: 911–1198 (London: Methuen, 1969), p. 61–62.

[5] Thomas Astle, „Origin and progress of writing", cit. iš: Gaselee, *Language of Diplomacy*.

[6] Nicolson, *Diplomacy*, p. 12. E. Satowas aiškina, jog „seniausias šio žodžio vartojimo atvejis, kaip atrodo, yra 1787 m. *Annual Register*", *Guide to Diplomatic Practice*, p. 6. Thomasas Paine'as 1790 m. šį terminą panašiai vartoja traktate *The Rights of Man*. Žr. 8 skyrių.

[7] Wight, *Power Politics*, p. 302.

[8] Watson, *Diplomacy*, p. 15.

[9] Bull, *Anarchical Society*, p. 183.

[10] Šios kategorijos yra laisvai perimtos iš: Zygmunt Bauman, *Culture as Praxis* (London: Routledge and Keagan Paul, 1973), chap. 1.

[11] Žr. Gaselee, *Language of Diplomacy*, p. 15–17.

[12] Ši kultūros interpretacija iš esmės pagrįsta originaliomis Edmundo Leacho ir Cliffordo Geertzo idėjomis. Žr. E. Leach, *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected* (Cambridge: CUP, 1976) ir C. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (London: Hutchinson, 1975). Citata paimta iš Geertz, p. 11.

[13] Nicolson, *Diplomacy*, p. 20.

[14] Žr. Leach, *Culture and Communication*, p. 38.

[15] Nicolson, *Diplomacy*, p. 24.

[16] Gramsci, *Prison Notebooks* (London: Lawrence and Wishart, 1971), p. 326.

[17] Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (Cambridge: CUP, 1932), p. 6.

[18] Ibid., p. 39.

[19] K. Marx, „Anti-church movement – demonstration in Hyde Park", in *Marx and Engels on Religion* (New York: Schocken, 1964), p. 101.

[20] Ibid., p. 127.

[21] K. Marx, „The leading article of no. 179 of *Kölnische Zeitung*", in Marx, Engels, *On Religion*, p. 36.

[22] Arnold, *Culture*, p. 96.

[23] Ibid., p. 107.

[24] Žr. V. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, in *Selected Writings* (Moscow: Progress Publishers, 1977), p. 230.

[25] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 297.

[26] Ibid.

[27] Ibid., p. 298–299.

[28] Ibid., p. 306.

[29] Ibid., p. 295.

[30] Ibid., p. 306.

[31] Ibid., p. 307.

[32] Freudas taip pat interpretuoja kultūrą kaip superego išorinę apraišką, kuri varžo žmogaus agresyvius instinktus. Pavyzdžiui: „Galima manyti, jog bendruomenė taip pat formuoja superego, kuris daro įtaką kultūros evoliucijai"; „Tai, kad egzistuoja šis polinkis į agresiją – jį galime aptikti savyje ir pagrįstai spėti esant būdingą kitiems, yra veiksnys, trukdantis mūsų santykiams su kaimynais ir lemiantis būtinybę kelti didelius kultūrinius reikalavimus". *Civilization and its Discontents*, trans. J. Riviere (London: Hogart, 1951) p. 86–87, 104–105, 136.

[33] S. Freud, *Moses and Monotheism* (New York: Modern Library, 1949), p. 129, cit. iš A. MacIntyre, *Marcuse* (London: Fontana, 1970), p. 51–52.

[34] Ibid., MacIntyre, *Marcuse*, p. 52.

[35] Grotius, *De jure belli*, vol. II, p. 36.

[36] Ibid., p. 35.

[37] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 334.

[38] J.-P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, p. 419.

[39] Ibid., p. 420.

[40] Ibid., p. 421.

[41] Ibid., p. 421.

[42] Grotius, *De jure belli*, p. 38.

[43] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 274.

[44] Ibid., p. 287.

[45] Ibid., p. 288.

[46] Ibid., p. 288.

[47] Ibid., p. 289.

[48] Būtų įdomu pritaikyti šias idėjas ne tik vadinamųjų moteriškų principų stokai – taip pat ir moterų stokai – diplomatijoje, bet ir istoriniam fenomenui – buvo diplomatų, kurie sugebėjo tol regzti intrigas, kol visuomenė ėmė įtarti apie jų seksualinius polinkius. Pirmiausia galima prisiminti visą grupę britų diplomatų, kurie buvo demaskuoti ir kaip sovietų šnipai, ir kaip ne heteroseksualai. (Tačiau nesakau, kad dėl vyrų dominavimo šioje profesijoje galima kalbėti apie tam tikrą „machodiplomatiją". Įdomius *feministinius* kontrargumentus, nukreiptus prieš tuos, kurie teigia, kad moterims priklauso taikos principų monopolis arba atvirkščiai – vyrams – karo principų monopolis, žr. Janet Radcliffe Richards, *The Skeptical Feminist* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980) ir Jeano Bethke Elshtaino neseną darbą *Women and War* (New York: Basic Books, 1987)). Tačiau yra ir kitų istorinių pavyzdžių, tokių kaip Haroldo Nicolsono, ar dar senesnis, ševaljė d'Eono (šis sėkmingai suderėjo keletą sąjungų Liudvikui XV – tarp jų Paryžiaus sutartį, užbaigusią Septynerių metų karą, buvo jo slaptasis agentas Anglijoje ir kuris nuo 1779 m. iki mirties 1810 m. dėjosi moterimi). Žr. P. Barber, *Diplomacy* (London: British Library, 1979), p. 78–79.

[49] Žr: „Mediation", in *The Shorter English Dictionary on Historical Principles*, 3rd edn, vol. I (Oxford: Clarendon, 1970); A. H. L. Heeren, *A Manual of the History of the Political System of Europe and its Colonies* (London: Bohn, 1873), pp. 137, 146; Barber, *Diplomacy* p. 38–39.

4 skyrius. MITODIPLOMATIJA

[1] Nicolson, *Diplomacy*, p. 5–6.

[2] Ibid., p. 6.

[3] Ibid., p. 7.

[4] Nicolson, *Diplomacy*, p. 127; Satow, *Guide to Diplomatic Practice*, p. 3.

[5] Žr. R. Numelin, *The Beginnings of Diplomacy: A Sociological Study of Inter-tribal and International relations* (Oxford: OUP, 1950), p. 15. Tai, kad stepė Australijoje atrodo nenatūralus reiškinys, pastebėjo Hedley Bullas.

[6] Ibid., p. 13.

[7] A. Watson, *Diplomacy: The Dialogue between States*. Europos diplomatinės sistemos plėtros aprašymą žr. p. 14–21 ir 95–119; apie „kitas diplomatines sistemas" – p. 82–94.

[8] Ibid., p. 83–84.

[9] J. Milton, *Comus*, cit. iš T. Bulfinch, in *Bulfinch's Mythology* (New York: Avnell, 1979), p. 117.

[10] Nicolson, *Diplomacy*, p. 20, 24.

[11] Žr. Charles Peirce, *The Philosophy of Peirce* (London: Kegan Paul, Trubner, 1940), p. 9: „Tiesą sakant, sveikas protas, arba mąstymas, pirmąkart išsiveržęs iš siaurai praktinio lygio, pasižymi prasta logika, kuriai paprastai taikomas epitetas *metafizinė*; ir niekas, be griežtos logikos, negali to pataisyti". Žinoma, sveikas protas turi įvairialypių reikšmių – ir tai mažiausias jo, kaip sąvokos, trūkumas. Tai galima matyti Hegelio *Jenos dienoraščiuose*, o jis tikriausiai sveiką protą dėl jo kosmopolitinio elemento taip pat laikė „esminiu dalyku diplomatijai": „Vokietijoje žmonės visuomet skuba ginti sveiką protą nuo, kaip manoma, *arogantiškų filosofijos atakų*. Visa tai yra tuščios pastangos, nes net jei filosofija viskam nusileistų, jiems iš to nebūtų naudos, kadangi jie neturi sveiko proto. Tikrasis sveikas protas nėra valstietiškas šiurkštumas, tai yra gebėjimas apsišvietusių pasaulyje laisvai ir valingai sugretinti kultūros fetišus su tiesa." Cit. iš G. Lukács, *Young Hegel*, p. 266–267. Penktame skyriuje matysime, kad Hegelis savo *Dvasios fenomenologijoje* iš naujo interpretuoja sveiką protą.

[12] M. Wight, „Why is there no international theory?", in *Diplomatic Investigations*, ed. H. Butterfield, M. Wight (London: Allen and Unwin, 1967). Wightas taip pat palankiai cituoja Hume'ą, kuris manė, kad galios pusiausvyra pagrįsta „sveiku protu ir akivaizdžiais samprotavimais" (*Power Politics*, p. 169). Tačiau būtų neprotinga vaizduoti, jog egzistuoja bendra nuomonė: pavyzdžiui, W. T. R. Foxas teigia, kad „sveiko proto teikiamas pažinimas yra asmeniškas, fragmentiškas ir nesistemingas". (Toks apibūdinimas tinka ir mano bibliografijai: aš negaliu nustatyti šios citatos šaltinio.)

[13] „Sveikas protas kiekvienam mūsų leidžia suprasti, kad žmogus, apdovanotas protu, neturi daryti nieko, išskyrus tai, kas yra protinga, kadangi kitaip jis veiktų priešingai savo prigimčiai, taigi priešingai Tam, kuris yra jo Kūrėjas!" *The Political Testament of Cardinal Richelieu* (Madicon: University of Wisconsin Press, 1964), p. 71; kitas nuorodas į sveiką protą žr. p. 31, 96.

[14] Žinoma, krikščioniškųjų vertybių vaidmuo diplomatiniame diskurse tebebuvo svarbus. Pavyzdžiui, Richelieu samprotavimuose apie protą ir valdymo meną minimi abu elementai, pažymėtinas ir Callières'o idealaus ambasadoriaus apibrėžimas: „Un sage et habile Negociateur doit non seulement etre un bon *Chretien*, mais paraitre toujours tel dans ses discours et dans sa manière de vivre"*. Wicquefortas, kita vertus, tikėjosi,

---

* Išmintingas ir patyręs derybininkas turi ne tiesiog būti geras *krikščionis*, bet visada juo būti savo kalbomis ir savo gyvenimu *(pranc.)*.

kad diplomatija galės vadovautis griežtais Descartes'o principais: „Une science qui ait ses principles mathématiques, ou qui sont fondés sur des raisons demonstratives, sur lesquelles on puisse faire des règles certaines et infaillibles"*. Trumpą, tačiau puikų pasakojimą apie pirmuosius diplomatijos teoretikus žr. M. Keens-Soper, „François de Callières and diplomatic theory", *Historical Journal*, XVI, 3 (1973), p. 485–508.

[15] J. C. Hurewitz, „Ottoman diplomacy and the European state system", *Middle East Journal*, XV, 2 (Spring 1961), p. 141.

[16] F. Nietzsche, *The Wanderer and His Shadow*, 3, cit. iš: Foucault, *Language*, p. 143.

[17] G. Butler, S. Maccoby, *The Development of International Law* (London: Longman, Green, 1928), p. 89.

[18] Žr. F. Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History*, trans. D. Scott (London: Routledge and Kegan Paul, 1957), p. 258–259.

[19] L. Trotsky, *Their Morals and Ours* (New York: Pathfinder Press, 1969), p. 25. Rolandas Barthesas beveik taip pat kalba apie sveiką protą kaip mitą: „Semiologija mus išmokė, jog mito užduotis – suteikti istoriniam siekiui natūralų pateisinimą ir padaryti, kad atsitiktinumas atrodytų amžinas. Dabar kaip tik toks procesas vyksta su buržuazine ideologija" R. Barthes, „Myth today", *Mythologies*, trans. M. Lavers (London: Cape, 1972), p. 142.

[20] G. Lukács, *History and Class Consciousness*, trans. R. Livingstone (London: Merlin Press, 1971), p. 194.

[21] Du iš mąstytojų, kuriais aš remiuosi savo egzegezėje, yra šie: C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978); D. Jacobson, *The Story of the Stories: The Chosen People and its God* (London: Secker and Warburg, 1982).

[22] Nietzsche, *Genealogy of Morals*; R. Alter, *The Art of the Biblical Narrative* (London: Allen and Unwin, 1982).

[23] E. L. Woodward, *The Study of International relations at Oxford University*, (Oxford: Clarendon, 1945), p. 6. Tačiau Woodwardas neabejoja sveiko proto nauda tarptautinių santykių studijoms. Jis yra pravartus nustatant šios disciplinos ribas ir vertinant, ar „yra patikrinamų faktų, kurių pagrindu galima padaryti mokslinę išvadą" (p. 9). Bet jis nepaaiškina, kaip sveikas protas turi atlikti šią funkciją.

[24] Ibid., p. 6–8.

[25] Žr. Satow, *Guide to Diplomatic Practice*, p. 6; žodžio *diplomatique* vartojimo anglų k. senovės dokumentų šifravimo prasme istorija, regis, buvo trumpa. Thomas Astle'as veikale *Origin and progress of writing* (1784) mini „diplomatijos mokslą, kurį išmanydami galėsime susidaryti teisingą nuomonę apie rankraščių, įrašų ir kitų senovės paminklų amžių bei autentiškumą". Paskutinis tokio vartojimo atvejis, užfiksuotas *Oxford English Dictionary*, yra 1888 m. Kongregacijos teologo Henry Reynoldso pavyzdys: „Nėra ... nė menkiausios diplomatinės abejonės dėl trečiosios evangelijos vientisumo." Žr. Gaselee, *Language of Diplomacy*, p. 12.

[26] Žr. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, p. 6.

---

* Mokslas, grindžiamas matematiniais arba įrodomais argumentais, iš kurių būtų galima sukurti tvirtas ir neklaidingas taisykles *(pranc.)*.

[27] Foucault, *Language*, p. 142.

[28] Barthes, *Mythologies*, p. 157.

[29] *Pr 2, 17.*

[30] Wight, *Power Politics*, p. 107.

[31] Augustine, *City of God*, p. 596. „Tad Kainas buvo pirmasis sūnus, gimęs tiems dviem žmonijos tėvams, ir jis priklausė žmogaus valstybei; antrasis sūnus, Abelis, priklausė Dievo valstybei ..., kai šios dvi valstybės pradėjo savo kelią per gimimų ir mirčių seką, pirmasis, kuris gimė, buvo šio pasaulio pilietis, o antrasis pasirodė esąs keliautojas ir pašalietis pasaulyje, nes priklausė Dievo valstybei."

[32] Žr. W. McNeill, *The Rise of the West* (Chicago: Chicago UP, 1963), p. 124–125; H. H. Rowley, *The Old Testament and Modern Study* (Oxford: Clarendon, 1951).

[33] Žr. E. Leach, „The legitimacy of Solomon: some structural aspects of Old Testament history", in M. Lane (ed.), *Structuralism: A Reader* (London: Cape, 1970), p. 257–261, 291.

[34] Foucault, *Language*, p. 142.

[35] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, section 262, cit. iš Foucault, *Language*, p. 149.

[36] Nietzsche, *Genealogy of Morals*, II, essay section 19.

[37] Ibid.

[38] Ibid.

[39] Žr. Leach, „Solomon", in Lane, *Structuralism*, p. 269–270.

[40] *Sk 13, 18–19.*

[41] Grotius, *De jure belli*, vol. II, p. 219.

[42] Žr. Foucault, *Language*, p. 150.

[43] Žr. Torrance, *Estrangement*, p. 5.

[44] Žr. Leach, *Culture and Communication*, p. 82–85.

[45] *Kun 16, 21.*

[46] Žr. Torrance, *Estrangement*, p. 5.

[47] *Ef 2, 12, 13–14, 19.*

[48] E. Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. IV (London: Bury, 1898), p. 19.

[49] Žr. P. Brown, *Augustine of Hippo* (New York: Doubleday, 1967).

[50] Augustine, *City of God*, p. 431.

[51] Ibid., p. 430.

[52] Ibid., p. 101.

[53] *Rom 13, 13, 14.*

[54] Žr. Augustine, *City of God*, p. 429–430.

[55] Ibid., p. 364.

[56] Ibid. Šis neoplatoniškas materijos sutapatinimas su blogio principu vėl iškyla Lutherio krikščionybės interpretacijoje ir sekuliarizuotas gali būti siejamas net su Hegelio „susvetimėjimo ir Dvasios" vartojimu.

[57] Ibid., p. 400–401. Augustinas taip pat užsimena apie su tuo susijusį „racionalizavimo" procesą: „Šio aukojimo prototipai buvo daugybė apeigų, lygiai kaip daug žodžių vartojami tam pačiam dalykui įvardyti, kad nenuobodžiai būtų pabrėžta jo esmė. Tai yra aukščiausias ir tikrasis aukojimas, ir jis pakeitė visus klaidingus aukojimus".

[58] Ibid., p. 877.

[59] Ibid., p. 881.

[60] Ibid., p. 139.

[61] Ibid., p. 827–828, 874–875.

[62] Ibid., p. 878. Čia, ir aiškiai – XVI dalies 4 skyriuje, leidžiama suprasti, jog kultūrų įvairovė yra žmogaus užsikrauta našta, t. y. tiesioginis mėginimas pasiekti tapatumą su Dievu – Babelio bokštas. Žr. Hobbes, *Leviathan*, part I, chap. 4, kur pateiktas šiuolaikiškesnis vaizdas, kaip ir mitologizuota diplomatija galėjo išplėtoti diplomatijos kalbą.

[63] Augustine, *City of God*, p. 42, 97.

[64] Žr. J. Hartigan, „St Augustine on war and killing", in *Journal of the History of Ideas*, XXVIII (1966), p. 33.

[65] Nietzsche, *Genealogy of Morals*, p. 63.

[66] Augustine, *City of God*, p. 32.

[67] Žr. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (London: Paladin, 1970), p. 19–24.

[68] Augustine, *City of God*, p. 895. Augustino išvedžiojimai apie laiką turi tam tikros reikšmės mūsų tyrimui. Tikslus laiko matavimas atsirado (ir ilgai buvo taikomas) dvasininkams stebint saulėgrąžos ir žvaigždžių judėjimą, mat šito reikėjo apeigoms reguliuoti. Daugiausia dėl neatitikimų ir painiavos, kuriuos keldavo ceremonijų nustatymas pagal mėnuliu ir žvaigždėmis grindžiamą skaičiavimą, Julijus Cezaris 46 m. pr. Kr. graikų astronomo Sosigeno patartas paskelbė imperatoriškąjį įsaką, nurodantį sukurti naują kalendorių. Vėliau krikščionių vadovai, nuo Ambraziejaus Milaniečio (pasmerkusio naujus astronomijos ir geometrijos mokslus: „Mes nežinome imperatoriaus paslapčių, o norime sužinoti Dievo paslaptis") iki popiežiaus Grigaliaus XIII (1582 m. pridėjusio 60 dienų prie kalendoriaus, kad atstatytų ryšį su Saule), kovojo ariergardinius mūšius, priešindamiesi mėginimams racionalizuoti ir sekuliarizuoti laiką. Tad mūsų hipotezė, kad judėjiškos-krikščioniškos apeigos buvo svarbios diplomatijos plėtrai, kelia klausimus: ar egzistuoja toks dalykas kaip diplomatinis laikas? Jeigu taip, tai ar jį galima atskirti nuo karinio laiko? Ar jo pobūdis kinta kartu su diplomatijos paradigmomis? Pavyzdžiui, ar krizių valdymui, momentiniam ryšiui ir naujoms ginkluotės technologijoms reikalingos skirtingos diplomatinio laiko sąvokos? Žr: *Man, Culture and Society*, ed. H. Shapiro (Oxford: OUP, 1971), p. 306–310; Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism* (London: Verso, 1978), p. 133.

[69] Žr. „Angels" in *A Dictionary of the Bible* (New York: Scribner, 1963), p. 431.

[70] Žr. *Dictionary of Angels* (New York: Free Press), p. xi–xxix.

[71] *Pr 19.*

[72] *Pr 31, 11; Zch 4.*

[73] *2 Kar 19, 35.*

[74] *Ps 33, 8; Įst 6, 23.*

[75] *Jud 9; Apr 12, 7.*

[76] *Iz 24; Ps 58, 82.*

[77] *1 Kor 20; 2 Kor 12, 19–20.*

[78] *Lk 2, 9–13.*

[79] *Apd 1, 8.*

[80] Žr. David Knowles, „Introduction" in Augustine, *City of God*, p. xxv.

[81] Augustine, *City of God*, p. 469.

[82] Ibid., p. 430.

[83] Ibid., p. 366.

[84] Ibid., p. 367.

[85] Ibid., p. 368.

5 skyrius. PROTODIPLOMATIJA

[1] Brown, *Augustine*, p. 4.

[2] B. Russell, *History of Western Philosophy* (London: Allen and Unwin, 1961), p. 353–354.

[3] *New Catholic Encyclopaedia*, vol. II (Washington, DC: Catholic University Press, 1967), p. 222.

[4] Ibid., p. 223.

[5] Ibid.

[6] S. Carlyle, *History of Medieval Political Theory* (Harmondsworth, Middx: Penguin, 1963), p. 2.

[7] Šis faktas, žinoma, netrukdė malonumui klausytis, kaip *kiti* skaito Augustiną. Žr. D. Knowles, Introduction to Augustine, *City of God*, p. xxi.

[8] Žr. M. Foucault, *Language*, p. 139–164; „The subject and power" in H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault* (Sussex: Harvester, 1982), p. 208–226; Foucault, *Discipline and Punish*, p. 30–31.

[9] J. Huizinga, „Patriotism and nationalism in European history", *Man and Ideas: History, the Middle Ages, and the Rennaisance*, trans. J. S. Holmes, H. Van Marle (London: Eyre and Spottiswood, 1960).

[10] Anderson, *Antiquity to Feudalism*, p. 130–131.

[11] Ibid., p. 135.

[12] Ibid., p. 130.

[13] Žr. Jakob Grimm, *Deutsche Rechtsalterhumer* (Leipzig, 1899), p. 362–370, section trans. By Hilda Findlay. Taip pat įdomus yra Grimmo *Wörterbuch* (1862), kuriame pirmasis *entfremden* apibrėžimas yra pateikiamas kaip *„fremd machen, berauben, nehmen, entledigen"* („padaryti svetimą, atplėšti, atimti, pagrobti") ir kildinamas iš vėlyvųjų viduramžių. Žr. Schacht, *Alienation*, p. 13.

[14] Taip pat žr. Heinrich Brumner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, vol. II (Leipzig, 1887), p. 192.

[15] Ibid., p. 230. „Išsiunčiamiems pasiuntiniams žodžiu arba raštu buvo suteikiami visi įgaliojimai". Šios sąvokos nacionalizavimas ir popiežiaus *plenitudo potestatis* sekuliarizavimas vėlyvaisiais viduramžiais buvo svarbūs suvereno ambasadoriui suteikiamų visų įgaliojimų prototipai. Žr. Wight, *Systems* of States, p. 131.

[16] Ibid., p. 231.

[17] Žr. Karl von Amira. „Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik", *Abhandlungen der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 25 (1919).

[18] Ibid., p. 29–30.

[19] Žr. R. Numelin, *The Beginnings of Diplomacy: A Sociological Study of Inter-tribal and International Relations* (Oxford: OUP, 1950), p. 12.

[20] *Chanson de Roland*, trans. Dorothy L. Sayers (Harmondsworth, Middx.: Penguin, 1957), p. 61.

[21] Ibid., p. 69.

[22] D. Queller, *The Office of Ambassador in the Middle Ages* (Princeton: Princeton UP, 1967), p. iv.

[23] E. Satow, *Guide to Diplomatic Practice*, p. 4.

[24] Žr.: Barber, *Diplomacy*, p. 25; Watson, *Diplomacy*, p. 100.

[25] Rowney, „Arbitration in gentry disputes of the later Middle Ages", *History*, vol. 16, no. 221 (Oct. 1982), p. 367.

[26] Ibid., p. 368.

[27] Ibid.

[28] Ibid., p. 367.

[29] Ibid.

[30] Žr. Bull, *Anarchical Society*, p. 254–255; 264–276; Watson, *Diplomacy*, p. 31.

[31] Nicolson, *Diplomacy*, p. 12.

[32] Ibid., p. 11.

[33] Ibid.

[34] Ibid., p. 16: „diplomatinė teorija ..., kuria aš vadinu visuotinai pripažintą tarptautinio elgesio ir derybų principų ir metodų idėją".

[35] Ibid., p. 17.

[36] Ibid., p. 17. Pavyzdžiui, jo apibendrinamasis teiginys, kad „diplomatinės teorijos pažanga vyko pereinant nuo siauro išskirtinių genties teisių supratimo prie platesnės, bendrus interesus apimančios sampratos".

[37] Ibid., p. 25.

[38] Ibid., p. 24–25.

[39] R. Aron, *Peace and War*, p. 5.

[40] Watson, *Diplomacy*, p. 15.

[41] Nicolson, *Diplomacy*, p. 27.

[42] Watson, *Diplomacy*, p. 59.

[43] Aron, *Peace and War*, p. 7. Dviprasmiškumo, ar jis būtų integralus, sąmoningas, ar kitoks, reikšmę diplomatinei teorijai dar reikia ištirti. Tik viena iš daugelio galimų tyrimo sričių būtų dviprasmiškumo funkcija sutartyse. Išeities tašku galėtų būti daug minčių sukeliantys dviprasmiškumo filosofijoje, etikoje ir politikoje tyrimai: Sartre'o *(Being and Nothingness)*, Simone de Beauvoir *(The Ethics of Ambiguity)* ir Williamo E. Connolly („Discipline, politics and ambiguity", *Political Theory*, August 1983).

[44] Ibid. Vienas iš daugelio klausimų, dėl kurių ginčijasi viduramžių specialistai, kaip tik išryškina kiekvienai buržuazinei-feodalinei dichotomijai neišvengiamai būdingą dviprasmiškumą. Tai miestų iškilimas. Henri Pirenne'o interpretacijos tradicija vertina juos kaip pirklių opozicijos feodalizmui centrą – opozicijos, kuri galiausiai lėmė buržuazijos viešpatavimą, o kiti, tokie kaip Lewis Mumfordas arba George'as Duby, laiko juos

karinėmis ir religinėmis nausėdijomis, įkurtomis feodalinių diduomenių, kurios globojo ir gynė svarbius prekybinius interesus miestuose ir už jų sienų.

[45] Nicolson, *Diplomacy*, p. 29.

[46] G. Mattingly, *Renaissance Diplomacy* (London: Cape, 1955), p. 115.

[47] Ibid.

[48] Ibid., p. 11.

[49] C. Clausewitz, *On War*, ed. and trans. by M. Howard and P. Paret (Princeton: Princeton UP, 1976), p. 149.

[50] Žr. Foucault, *Power/Knowledge*, p. 55.

[51] Žr. Numelin, *Beginnings of Diplomacy*, p. 280.

[52] Marx, Engels, *On Religion*, p. 148.

[53] Ibid., p. 269.

[54] Ibid., p. 148.

[55] Čia dera paminėti, kodėl mūsų protodiplomatinėje triadoje nefigūruoja *valstiečiai*. Be abejo, valstietija aprūpindavo karius, prekybininkus bei dvasininkus ir, kaip liudija valstiečių sukilimai, dažnai atsikratydavo savo naštos, bet kaip veiksminga politinė jėga ji priminė, kaip ją prastai įvertino Marxas, tik „bulvių maišą" ir turėjo nedaug individualių ar kolektyvinių gebėjimų būti galia. Be to, mus pirmiausia domina susvetimėjimas tarp valdančiųjų, o ne tarp valdančiųjų ir valdinių, jiems daugiau dėmesio bus skirta kalbant apie antidiplomatiją.

[56] Marx, *Capital*, vol. I, p. 91–92.

[57] M. Weber, *General Economic History*, trans. F. Knight (New York: Harcourt Brace, 1961), p. 151–153.

[58] Žr., pavyzdžiui, T. Hobbes, *The Elements of Law* (Cambridge: CUP, 1928), p. 100–101: „Tad matome, kad ir tarnas, ir visa, kas jam patikėta, yra šeimininko nuosavybė, o kiekvienas žmogus gali disponuoti savo nuosavybe ir perkelti ją kada panorėjęs, taigi šeimininkas gali savo valia atimti iš tarno valdžią [turtą] arba ją duoti."

[59] Žr. Barber, *Diplomacy*, p. 4 ir 8–9.

[60] Žr. Butler, Macoby, *International Law*, p. 199.

[61] Ibid.

[62] Grotius, *De jure*, p. 349–350.

[63] Butler, Macoby, *International Law*, p. 200.

[64] J. H. Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Kunste* (Leipzig, 1736), cit. iš: N. Elias, *The Civilizing Process: The History of Manners*, trans. E. Jephcott (Oxford: Blackwell, 1978), p. 9.

[65] Cit. iš: Elias, *History of Manners*, p. 82.

[66] Ibid., p. 81.

[67] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 101, cit. iš: Elias, p. 36.

[68] Elias, *History of Manners*, p. 81. Iš prancūziškojo *Galateo* vertimo (1562) dedikacijos Henri de Bourbonui, Navaros princui (netrukus tapusiam Henriku IV), matome, kad *courtoisie* galią sudaro abipusis, ypač aukštą padėtį užimančių politinių figūrų, pripažinimas. „Tegu šią knygą, kuri teikia pamokymus jauniems dvariškiams ir didikams, užta-

ria tas, kuris yra kitiems *mandagumo, paslaugumo,* gerų manierų ir girtinų papročių pavyzdys ir veidrodis." Ibid., p. 217.

[69] A. Cabanes, *Moeurs intimes du temps passé* (Paris, 1910), p. 248, cit. iš: Elias, *History of Manners,* p. 69.

[70] Ibid.

[71] Elias, *History of Manners,* p. 38–39.

[72] W. Caxton, *Book of Curtesye,* ed. F. J. Furnivall (London, 1868), p. 22, cit. iš Elias, *History of Manners,* p. 82–83.

[73] Žr.: Keens-Soper, „Callières", p. 485–508; ir Nicolson, *Diplomacy,* p. 57 ir 65–67.

[74] F. de Callières, *De la manière...* (London: Chez Jean Nourse, 1750), p. 41.

[75] Žr. Elias, *History of Manners,* p. 93. Kai kur ši praktika išliko: jos tebesilaikoma Baliolo kolegijoje per Šv. Katerinos dienos iškilmes.

[76] Ibid., p. 298–299.

[77] Ibid.

[78] Callières, *Du bon et du mauvais usage* (Paris: Claude Barbin, 1694), p. 4.

[79] Žr. Elias, *History of Manners,* p. 101–102.

[80] Žr. Barber, *Diplomacy,* p. 18; Gaselee, *Language of Diplomacy,* p. 9.

[81] Žr. Barber, *Diplomacy,* p. 117.

[82] „Otonui I atgaivinus imperiją, atgimė ir popiežiaus valdžia, tačiau jos kompetencija praktiškai tegaliojo toje ribotoje teritorijoje, kuri dabar priklausė imperijai." Žr. Brooke, *History of Europe,* p. 111.

[83] W. Ullman, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* (1955), cit. iš Wight, *System of States,* p. 29.

[84] Wight, *System of States,* p. 24.

[85] Ibid., p. 133.

[86] Žr. J. R. Hale, „Gunpowder and the Renaissance. An essay in the history of ideas", in *From the Renaissance to the Counter-Reformation: Essays in Honour of Garret Mattingly,* ed. Charles H. Carter (London: Cape, 1966), p. 113–129. Bažnyčia ir anksčiau buvo įsikišusi, kai buvo pradėti naudoti nauji ginklai (Antrasis Laterano susirinkimas 1139 m. uždraudė naudoti prieš kitus krikščionis arbaletus), tačiau šaunamieji ginklai buvo svarbus kokybinis žingsnis į priekį, ypač dėl to, kad siekimas įgyti karinį pranašumą mobilizavo prekybą. Žr. W. H. McNeill, *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force and Society since AD 1000* (Chicago: Chicago UP, 1983).

[87] Ibid., p. 136. Šypseną kelia tai, kad šautuvo išradėjas buvo ne velnias, o pranciškonų vienuolis bei alchemikas Bertholdas Schwarzas.

[88] Rapolas pasako Adomui, jog pasibaigus pirmajai kovos tarp dangaus ir pragaro šeimininkų dienai, šėtonas išrado šautuvą, bet angelai sugebėjo paslėpti šias „velnio pinkles"; tačiau „ateityje, jei blogis įsivyraus", žmogus iš naujo atras šį ginklą; cit. iš: Hale, „Gunpowder and Renaissance", p. 119.

[89] Ibid.

[90] F. Russel, *Theories of International Relations* (New York: Arno Press, 1972), p. 480. A. Bedini smulkiai nupasakoja kuriozišką atvejį, kuris iliustruoja mitodiplomatinių ir protodiplomatinių papročių tarpusavio priklausomybę. Popiežius Leonas X, Machiavel-

li'o amžininkas, iš siekusio pelnyti palankumą Portugalijos karaliaus gavo dovanų baltą dramblį. Tas dramblys buvo saugiai įkurdintas popiežiaus patrankų liejykloje! Žr. citatą iš: A. Bedini, „The papal pachyderms", *Guardian Weekly*, 8 Aug. 1982, p. 16.

[91] K. Marx, Preface to *The Critique of Political Economy*, cit. iš Gramsci, *Prison Notebooks*, p. 177.

[92] Žr. Hedley Bull, „Natural law and international relations", *Brit. J. Internat. Studies*, 5 (1979). Ryšys tarp Augustino bei Akviniečio sistemų ir tarp antikos bei vėlyvųjų viduramžių vykusiai išreikštas ironišku Augustino kalambūru, kurį pritariamai cituoja Akvinietis *Contra Adimant*, xvii: „nedaug tėra skirtumo tarp įstatymo ir evangelijos, baimės [*timor*] ir meilės [*amor*]."

[93] *Chanson de Roland*, p. 61. Tačiau yra duomenų, kad 802 m. įvyko Harouno al-Rashido (Bagdado kalifo) ir Karolio Didžiojo pasikeitimo dovanomis ceremonija. Kalifas atsiuntė dramblį. Neužsimenama, ką jis gavo mainais, bet Karolis Didysis sulaukė tam tikros praktinės naudos, pavyzdžiui, gavo ligoninę ir prekybos vietą Jeruzalėje. Žr. Bedini, „Papal pachyderms", p. 16.

[94] Kitą panašumą nurodo Ali A. Mazrui: „Islamo valstybės valdymo menas grindžiamas Hobbeso teorija: skatinamas paklusnumas tiems, kurių rankose yra valdžia, jei jie nepažeidžia tų principų, kuriuos gynė Muhamedas ir paskelbė Dievas. Šis islamo aspektas siejasi su nuolankiu fatalizmu. Bet islamas yra ir gynybinio fanatizmo padarinys. Nuolankus fatalizmas galėjo skatinti pritarti taikiai subordinacijai, o gynybinis fanatizmas galėjo kurstyti maištą". „Africa entrapped: between the Protestant ethic and the legacy of Westphalia", in *The Expansion of International Society*, ed. H. Bull, A. Watson (Oxford: OUP, 1984, p. 291–292).

[95] Marx, Engels, *On Religion*, p. 51. Panašiai islamo teisės autoritetą pradėjo pulti tokie neortodoksinių bendruomenių ir periferinių regionų intelektualai, kaip Yaqubi, Masudi ir Rashidas al-Dinas. Žr. B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1983).

[96] Wight, *Systems of States*, p. 121–122.

[97] Mazrui, „Africa Entrapped", p. 291.

[98] Žr. H. A. R. Bibb, *Mohammedanism* (Oxford: OUP, 1981), p. 1–15.

[99] Žr. W. Ullman, *A History of Political Thought in the Middle Ages* (Harmondsworth, Middx.: Penguin, 1965), p. 163–171.

[100] Žr. Hurewitz, „Ottoman diplomacy", p. 145. Nors kai kurie istorikai krikščionių laivyno pergalę prie Lepanto (1571) laiko pirmuoju turkų pralaimėjimu, ji nesutrikdė turkų hegemonijos Viduržemio jūros pakrantėje, kaip ir nepakirto jų daromos įtakos Tunise bei Alžyre. Žr. McNeill, *Rise of the West*, p. 614.

[101] Wight, *Systems of States*, p. 121. Norėdami pabrėžti šį požiūrį – ir didžiausią protodiplomatijos vertę – pažymėsime, jog kaip tik osmanų karinė galia padarė juos daug pavojingesnius. Janyčarų buvo ypač bijomasi (turbūt taip, kaip vėliau Waffen SS arba gurkų), mat jie buvo dvejopai svetimi, kadangi buvo renkami iš Osmanų imperijos periferijos ir paverčiami *nuolatine* kovine galia, o Vakarų kovines pajėgas sudarė vasalai ir samdiniai. Žr. D. Pipes, *Slaves, Soldiers, and Islam* (New Haven: Yale UP, 1983).

[102] Victoria, *On the Indian*, ed. J. B. Scott (Washington, DC: Carnegie Institute, 1917), p. 123, 130.

[103] Ibid., p. 129, 134.

[104] Ibid., p. 115, 151.

[105] Ibid., p. 156–159. Protodiplomatiniams imunitetams yra svarbus taikos, pastovaus prigimtinės teisės doktrinos elemento, augustiniškasis įteisinimas. Jis randamas net Hobbeso *Leviatane*: „Prigimtinis įstatymas yra ir tai, *kad visi žmonės, kurie tarpininkauja sudarant taiką, turi turėti saugumo garantiją*" (p. 102).

[106] Meinecke, *Machiavellism*, p. 89.

[107] Ibid., p. 148–149.

[108] Ibid., p. 256. Popiežiaus valdžios priešinimasis pusiasalio suvienijimui ir stiprūs merkantiliniai interesai neleido iškilti nacionaliniam dvarui – tai reiškė, jog nebuvo *courtoisie* tradicijos, galėjusios užpildyti tuštumą. Tad *raison d'état* palyginti nužemino moteris, kaip prisimename iš Venecijos diplomatams duoto patarimo – išvykstant į misijas palikti namie žmonas (kad jos nepaskleistų paslapčių), bet pasiimti savus virėjus (kad nebūtų nunuodyti). Žr. F. Russel, *Theories of International Relations* (New York: Arno Press, 1972), p. 118.

6 skyrius. DIPLOMATIJA

[1] Žr. Nicolson, *Diplomacy*, p. 13; Satow, *Guide to Diplomatic Practice*, p. 4. Peteris Barberis nurodo 1435 m., kai Venecija į Romą pasiuntė pirmąjį nuolatinį atstovą Zachariasą Bembo. Žr. Barber, *Diplomacy*, p. 18.

[2] Žr. Wight, *Systems of States*, p. 114. Wighto darbas yra geras istorinis mano atliekamos diplomatijos analizės pagrindas.

[3] Žr. Keens-Soper, „Callières", p. 501. Ši apybraiža, taip pat jo „Liberal disposition of diplomacy", *International Relation*, V, 2 (Nov. 1973), p. 908–917, yra nepaprastai naudingas įvadas į diplomatijos teoriją.

[4] Žr. 8 skyrių.

[5] Žr. Heeren, *Manual*, p. x.

[6] Žr. Wight, *Systems of States*, p. 133–134.

[7] Ibid., p. 134.

[8] Jos „naujumas" susijęs su protodiplomatija, susvetimėjusių santykių tarpininkavimu, kai abipusiškumas yra menkas arba jo visai nėra. Kad vėliau būtų išvengta painiavos, reikia pažymėti, jog „tarpininkavimas" ar „abipusiškumas" nebūtinai reiškia taikius santykius: galų gale karas yra abipusiškas dalykas. Būtent tarpininkavimo formos ir turinio sąveika nulemia, ar diplomatija yra karas, kariaujamas kitomis priemonėmis, ar tikra karo alternatyva. Pavyzdžiui, Heerenas mini „ginkluotą tarpininkavimą", žr. *Manual*, p. 137.

[9] Žr. Wight, *Systems of States*, p. 21. Tačiau tai, kad terminas *sistema* buvo įdiegtas į tarptautinių santykių kalbą, yra Grocijaus nuopelnas (*De jure belli*, p. 213).

[10] Žr. Geoffrey Berridge, „The Political Theory and Institutional History of States-systems", *Brit. J. Internat. Studies*, 6 (1980), p. 82–92, kur yra pateikta pavyzdžių, kaip

tos pačios mąstymo mokyklos, vadinamosios „klasikinės" tradicijos, autoriai nelabai sutaria dėl terminų. Kol kas neaptarinėsiu polemikos tarp tų, kurie, kalbėdami apie „labai bendras vertybes, tikslus ir interesus", pirmenybę teikia „visuomenei" (Bullas), o ne „sistemai" (Wightas).

[11] Kadangi susvetimėjimo teorijos pamatas, t. y. marksistinė teorija, susijęs su susvetimėjimu valstybėje, šį aspektą išsamiau aptarsiu skyriuje apie antidiplomatiją.

[12] Žr. Bull, *Anarchical Society*, p. 8.

[13] Žr. Heeren, *Manual*, p. vii.

[14] Žr. Torrance, *Estrangement*, p. xiv–xv.

[15] Žr. M. Keens-Soper, in M. Donelan (ed.), *The Reasons of States: A Study in International Political Theory* (London: Allen and Unwin, 1978), p. 42.

[16] Žr. Wight, *Systems of States*, p. 144. Wightas teigia, jog pasaulietiniuose suvažiavimuose „popiežiaus valdžia buvo tarpininkė iki pat Miunsterio suvažiavimo". Bet Heerenas mini, kad popiežiaus tarpininkas (Bevilacqua) buvo 1677 m. Neimegeno suvažiavime (*Manual*, p. 141).

[17] E. Lavisse, *Louis XIV* (Paris, 1905), p. 128, cit. iš: N. Elias *The Civilizing Process: State Formation and Civilization*, trans. E. Jephcott (Oxford: Blackwell, 1982), p. 197. Plg. Liudviko galios strategiją, taikytą išoriniam valdymui, su La Bruyere'o pasakojimu apie dvaro gyvenimo strategijas: „Gyvenimas dvare yra rimtas, liūdnas žaidimas, kai iš mūsų reikalaujama parengti savo pabūklus ir baterijas, turėti planą, jo laikytis, žlugdyti mūsų Priešo planą, kartais rizikuoti ir veikti impulsyviai. O po mūsų panaudotų priemonių ir tarpininkavimų mums gresia šachas, kartais šachas ir matas" (*Ouevres*, vol. 2, cit. iš Elias, p. 270).

[18] Žr. Ullmann, *Political Thought*, p. 215. Netgi jei *lex regia* buvo klaidingai vartojamas terminas, net jei tai buvo Romos teisininkų klastotė, prigimtinės teisės teoretikų pateiktas naujas jos interpretavimas, paprastai sakant, suteikė valdžią tautai.

[19] Žr. Grotius, *De jure belli*, p. 342–343.

[20] Hobbes, *Leviathan*, p. xxxi; 2; 232.

[21] Marx, Engels, *On Religion*, p. 51.

[22] Ibid.

[23] Svarbu tai, kad šis pasikeitimas reiškė iššūkį vyraujantiems feodalizmo galios santykiams, kai „vasalas negalėjo atsiskirti be savo vyresniojo sutikimo" arba „le Bourgeois ne peut pas aliéner la chose de la commune sans le commandement du roi" (taip teigė Adam Smith ir P. N. Rapetti, cit. iš: Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, p. 34). Taip pat reikia turėti galvoje panašų pasikeitimą, įvykusį filosofijoje, ypač tai, kaip susvetimėjimo sąvoką vartoja Hegelis, kuris, pasak Lewiso Feuerio, ją „perėmė ... iš pesimistinės protestantiškosios teologijos" (žr. Schacht, *Alienation*, p. 15).

[24] Žr. Butler, Maccoby, *International Law*, p. 90–91.

[25] British Museum (toliau BM) Additional MS 52279, fos. 126–129. Mano nuomone, svarbi, tačiau iki šiol ignoruota tyrimo sritis yra ligų poveikis ankstyviesiems tarptautiniams santykiams. Užuominų apie britų diplomatų negalavimus yra išties daug. Taip pat manau, kad diplomatinio korpuso sergamumas šešioliktame, septynioliktame ir aš-

tuonioliktame amžiais galėjo būti didesnis negu apskritai gyventojų ne tik dėl akivaizdžių priežasčių (svetima aplinka, neįprastas maistas, vanduo ir kt.), bet ir – likimo ironija – dėl tos pačios teisės, kuri, kaip manyta, turėjo diplomatus apsaugoti, – *droit de quartier*. Septynioliktame ir aštuonioliktame amžiais, ypač valdant Liudvikui XIV, buvo publikuojami žinynai apie įvairiausias priemones, kurios galėtų padidinti valstybės gyvybingumą ir „galią" *(raison d'état)*. Pirmenybė buvo teikiama gyventojų sveikatai ir darbingumui. Tuo laikotarpiu atsirado *policija*: be rūpinimosi viešąja tvarka, ji privalėjo užtikrinti, kad būtų laikomasi higienos normų, ir prireikus dėl nehigieniškų įpročių arba ligų izoliuoti kai kurias gyventojų grupes. Taigi viena iš švenčiausių *franchise du quartier* ir *franchise de l'hotel* suteikiamų teisių buvo apsauga nuo bet kokio vietos policijos įsiveržimo. 1660 m. Romoje, kai netoli kardinolo d'Este, *comprotecteur des affaires de France*, buto buvo suimtas prekybininkas, kilo tarptautinio atgarsio sulaukęs barnis tarp kardinolo žmonių ir policijos šefo (jis pasirodė esąs donas Mario Chigi, popiežiaus brolis) pareigūnų. Tad galima spėti, kad policijai užsieniečių būstuose nebuvo leidžiama atlikti svarbios jos pareigos – palaikyti higienos normas (žr.: Dreyfus, Rabinow, *Foucault*, p. 139; Butler, Maccoby, *International Law*, p. 90–91). „Diplomatinė" liga tebebuvo išties reali ir devynioliktame amžiuje (ne dėl *franchise du quartier*: devynioliktame amžiuje Heerenas minėjo ją kaip septyniolikto amžiaus „absurdišką laisvę" – *Manual*, p. 144). Laiške, kurį ambasadorius Lambas, tarnaudamas Madride (1826), gavo iš savo žmonos, rašoma: „Labai apgailestauju, kad tu taip sirgai. Niekuomet nebūčiau patikėjusi, kad šiltas klimatas galėtų pakenkti ..., tu sirgai Frankfurte, Paryžiuje ir Londone, ir visuomet rašei, kad norėtum šilto klimato" (BM Add. MS 60482). Remdamasis G. W. Chado, ambasadoriaus Saksonijoje (1826) ir Frankfurte (1830), dienoraščio įrašais, apskaičiavau, kad jis sirgo vidutiniškai vieną dieną iš septynių. Palyginti su klaikiais vaistais, kuriais jis bandė gydytis, pačios ligos atrodo beveik pakeliamos (BM Add. MSS 59716, 59722 627E). Įgaliotasis diplomatinis pasiuntinys Charlesas Allisonas 1861 m. iš Teherano rašė: „Nedaugelis tegali ištverti izoliaciją. Žmonės arba geria, arba puola į melancholiją, arba išpuiksta dėl savo svarbos. Vargšas abatas [Mackenzie] yra vienas iš tokių, ir bijau, kad netrukus išsikraustys iš proto" (BM Add. MS 39101, fo. 227). Tais pačiais metais seras Austenas Layardas parengė Diplomatinės tarnybos patikrinimo ataskaitą ir prie jos pridėjo ambasadoriaus Maleto iš Frankfurto kreipimąsi, kuriame prašoma visiems diplomatams suteikti „vienodos trukmės nemokamas atostogas Anglijoje", nes jam kelia nerimą dažniausiai prasta jų sveikata (BM Add. MS 39101, fo. 213). Tai tik nepilnas, impresionistinis tos tiesioginės susvetimėjimo formos, kuri turėjo paveikti diplomatijos plėtrą ir kuri reikalinga tam tikro empirinio tyrimo, vaizdas.

[26] Žr. Satow, *Diplomatic Practice*, p. 22.

[27] BM Blenheim MS 61699B, Anonymous Treatise on Practice of Diplomats (1695-1707), fos 1–90.

[28] H. Bull, Lecture on *Peace of Westphalia*, 22 October 1982.

[29] Žr. Meinecke, *Machiavellism*, p. 208.

[30] Žr. F. Parkinson, *The Philosophy of International Relations* (London: Sage, 1977), p. 36.

[31] Žr.: Wight, *Systems*, p. 127; Bull, *Anarchical Society*, p. 30.

[32] Meinecke, *Machiavellism*, p. 209.

[33] Wight, *Systems of States*, p. 127; taip pat žr. M. Keens-Soper, in Donelan, *Reasons of States*, p. 41.

[34] Wight, *Systems of States*, p. 148.

[35] Grotius, *De jure belli*, p. 201.

[36] „Todėl manau tiesiog taip: bendra taisyklė, kad tas, kuris yra užsienio teritorijoje, yra tos teritorijos valdinys, bendru tautų sutarimu turėtų būti netaikoma ambasadoriams; reikėtų įsivaizduoti, kad jie yra ten, iš kur buvo atsiųsti; [žr. Ciceroną] ir, panašiai įsivaizduojant, jie yra tarsi *extra territorium*, taigi jų nesaisto tų žmonių, tarp kurių jie gyvena, civilinė teisė" Ibid., p. 209; taip pat žr. Butler, Maccoby, *International Law*, p. 94.

[37] Grotius, *De jure belli*, p. 30–40.

[38] Žr. Bull, *Anarchical Society*, p. 30.

[39] Meinecke, *Machiavellism*, p. 207.

[40] Meinecke, *Machiavellism*, p. 33–37, čia jis teigia, jog *virtù*, „gyvybinė žmonių galia, galia, kurianti ir palaikanti valstybes, suteikianti joms prasmę ir turinį", buvo voliuntaristinis tarpininkavimas tarp *fortuna* ir *necessità*.

[41] Hobbes, *Leviathan*, p. 56; Bertrand Russel, *Power: A New Social Analysis* (London: Allen and Unwin, 1938), p. 25.

[42] Max Weber, *Economy and Society*, ed. Gunther Roth, Claus Wittich, 3 vols. (New York: Bedminster Press, 1968), vol. I, p. 53, 926, cit. iš Dennis H. Wrong, *Power: Its Forms, Bases, and Uses* (New York: Harper Colophon Books, 1980), p. 8, 21.

[43] Žr. Marx, „Estranged labour", in *1844 Manuscripts*, p. 106–119.

[44] Žr. Ollman, *Alienation*, p.76.

[45] Hobbes, *Leviathan*, p. 82, 84.

[46] Ibid., p. 70.

[47] Ibid., p. 64.

[48] Ibid., p. 71–72.

[49] Ibid., p. 73.

[50] Ibid., p. 87, 112–113, žr. 2 skyrių.

[51] Žr. 2 skyrių.

[52] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 6.

[53] Ibid., p. 18.

[54] Lukács, *Young Hegel*, p. 263–265.

[55] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 18.

[56] Ibid., p. 42.

[57] Ibid., p. 58.

[58] Ibid., p. 227.

[59] Ibid., p. 136.

[60] Ibid., p. 138.

[61] Ibid., p. 292.

[62] Ibid., p. 293.

[63] Ibid., p. 297.

[64] Ibid.

[65] Ibid., p. 306.

[66] Žr. G. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History* (London: Bell, 1888), p. 354.

[67] Ibid., p. 308.

[68] Ibid., p. 310.

[69] Ibid., p. 311.

[70] Žr. Lukács, *Young Hegel*, p. 359.

[71] Hegel, *Philosophy of History*, p. 41.

[72] Ibid., p. 420.

[73] Ibid., p. 359.

[74] K. Marx, *Early Texts*, trans. and ed. D. McLellan (Oxford: OUP, 1972), p. 199–200, cit. iš Torrance, p. 95.

[75] Ibid., p. 96.

[76] Ollman, *Alienation*, p. 160.

[77] Meinecke, *Machiavellism*, p. 1.

[78] „Terminas „vartojamoji vertė" reiškia galią, taigi ir daiktus, kurie turi tą galią, vadinasi, tas, kas turi vartojamąją vertę, yra vartojamoji vertė. Daikto vartojamoji vertė yra jo galia patenkinti, tiesiogiai ar netiesiogiai, žmogaus troškimą." G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford: Clarendon, 1978), p. 345.

[79] Žr. 4 skyrių.

[80] „Terminas „prekė" reiškia vartojamąsias vertes dėl statuso, kurį jos kartais įgyja ..., kai ji [vartojamoji vertė] būna mainoma į kitą vartojamąją vertę apskritai; kitaip tariant, kai ji arba įtraukiama į rinkos sandorius, arba, kaip sakome, yra „rinkoje"... Mainomoji vertė yra vartojamųjų verčių, kurios turi prekės statusą, savybė. Prekės mainomoji vertė yra jos savybė būti mainomai į tam tikrą kiekį kitų prekių (paprasčiau – tai yra prekės perkamoji galia)... Mainomoji vertė yra santykinis dydis." Cohen, *Marx's Theory of History*, p. 346, 347. Šios analogijos esmė – ta, kad diplomatinė galia, kaip ir prekės, įgyja mainomąją vertę, kuri yra visuotinai pripažįstama kaip tarpininkavimas labai skirtingoms vartojamosioms vertėms, *ne* dėl tam tikrų valstybių natūralių ypatumų (pvz. geografijos, karinio pajėgumo ir kt.), bet dėl tarptautiniu mastu reikalingo diplomatų darbo.

[81] Marx, *Capital*, vol. I, p. 88.

[82] Marxas, žinoma, neigtų, kad apyvarta sukuria pridedamąją vertę (žr. *Capital*, vol. I, p. 162).

[83] Ibid., p. 87.

[84] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 289.

[85] Ibid.

[86] Ibid.

[87] Šią galios transfigūraciją atspindi perėjimas iš tautų teisės į teisę tarp tautų. Pavyzdys yra kontrastas tarp Victoria vartojamo *jus inter gentes* ir Grocijaus *jus gentium voluntarium inter civitates*.

[88] Marx, *1844 Manuscripts*, p. 167.

[89] „Pinigai yra *sąvadautojas*, tarpininkaujantis tarp žmogaus poreikio ir daikto, žmogaus gyvenimo ir to gyvenimo reikmių. Tačiau tai, *kas* tarpininkauja tarp *mano* gyvenimi ir manęs, taip pat tarpininkauja tarp manęs ir *man* egzistuojančio kito žmogaus. Tad jie man reiškia *kitą* žmogų." Ibid., p. 166–167.

[90] Žr. Foucault, in Dreyfus, Rabinow, *Foucault*, p. 219–220.

[91] Žr. Parkinson, *Philosophy of International Relations*, p. 44.

[92] Žr. Ludwig Dehio, *The Precarious Balance: The Politics of Power in Europe 1494-1945* (London: Chatto and Windus, 1963), p. 39.

[93] Žr. Martin Wight, „Balance of power" in Butterfield, Wight, *Diplomatic Investigations*, p. 162.

[94] Richard Cobden, „Russia" in *Political Writings* (London: Ridgeway, 1867), cit. iš Bull, *Anarchical Society*, p. 110.

[95] Žr. Bull, *Anarchical Society*, p. 109.

[96] E. de Vattel, *Le Droit des gens*, Book III, chap. 2, section 47; tekstas iš J. B. Scott, *The Classics of International Law, Le Droit des gens* (Washington, DC: Carnegie Institute, 1961), cit. iš Bull, *Anarchical Society*, p. 101. Apie daugybę galios pusiausvyros reikšmių žr.: Bull, *Anarchical Society*, p. 101–112; Wight, „Balance of power" in Butterfield, Wight, *Diplomatic Investigations*, p. 144–175.

[97] Žr. Wight, *Systems of States*, p. 143–146. Kadangi termino „kongresas" tarptautinių santykių diskurse iki septyniolikto amžiaus (Osnabriuko ir Miunsterio sutartys) nebuvo, gal ir anachronistiška vadinti tuos susirinkimus šiuo terminu (žr. Satow, *Guide to Diplomatic Practice*, p. 229–230). Be to, dabartine prasme tai yra užsienio reikalų ministrų susitikimas, o „konferencijos" – tai ambasadorių susitikimai (žr. Barber, *Diplomacy*, p. 36). Martino Wighto nuomone, tai, kad visus šiuos reiškinius imta priskirti „kongresams", yra aštuoniolikto amžiaus istoriografijos nuopelnas (žr. *Systems of States*, p. 146). Aš laikysiuosi bendros termino „kongresas" vartosenos – juo apibūdinsiu trijų ar daugiau ambasadorių arba užsienio reikalų ministrų susitikimą tarptautinių santykių reikalais.

[98] Žr. Butler, Maccoby, *International Law*, p. 97.

[99] Žr. Barber, *Diplomacy*, p. 66, 110.

[100] Apie šį „dvejopą valstybės – sistemos" aspektą žr. Wight, *Systems of States*, p. 123–128.

[101] Tačiau, kaip jau nurodyta (o kitame skyriuje bus aptarta išsamiau), šios dvi pusiausvyros buvo laikomos susijusiomis, tačiau *ne* griežtai deterministiškai.

[102] K. Marx, *The Eastern Question* (London: Swan, 1897), p. 112–113.

[103] Marx, „The leading article in no. 79 of the *Rheinische Zeitung*: religion, free press and philosophy", in *Young Marx*, p. 109–130.

[104] Ibid., p. 110–111.

[105] *Time*, 17 March 1980, p. 11.

[106] Marx, *Young Marx*, p. 136.

[107] Ibid., p. 129.

[108] Bull, *Anarchical Society*, p. 169.

[109] Ibid., p. 101–117.

[110] Žr. Parkinson, *Philosophy of International Relations*, p. 45–46.

7 skyrius. ANTIDIPLOMATIJA

[1] Visų pirma pasinaudosiu Marxo *1844 metų rankraščiais* ir jo esė „Žydų klausimu" bei „Vokiečių ideologija" *(Young Marx)*. Nematau reikalo įsitraukti į diskusiją dėl to, ar esama kokybinio skirtumo tarp „ankstyvojo" Marxo ir „brandaus" Marxo. Mano tikslas – pasinaudoti Marxo ankstyvaisiais raštais, kurie labiau susiję su religija ir politika nei vėlesni, į ekonomiką orientuoti darbai, ir pateikti alternatyvų visų diplomatijos plėtros apraiškų paaiškinimą. Įsitraukę į disputą apie tai, „ką Marxas iš tiesų turėjo galvoje", nukryptume nuo šio uždavinio.

[2] *Įst 14, 21.*

[3] *Iš 22, 25.*

[4] *Įst 15, 11.*

[5] Judaizme dalinis, materialus susvetimėjimo problemos sprendimas buvo tautinis Dievas ir sandora, kurie leido nesutariančioms gentims, arba ištremtai tautai, susitelkti prieš svetimas jėgas. Krikščionybėje susvetimėjimo problemos sprendimas yra universalus ir įsivaizduotas kaip kolektyvinis pasišventimas, t. y. Dievo malonė, išdalijama kaip „Kristaus paslaptis". Žr. *Laiškas Efeziečiams* 3. Ankstyvųjų Marxo idėjų apie dalinius ir visuotinius interesus paaiškinimą žr. Mészaros, *Marx's Theory of Alienation*, p. 130–136.

[6] E. B. Tylor, *Origins of Culture* (London, 1871), p. 383.

[7] Ibid., p. 384.

[8] M. Howard, *The Causes of Wars* (London: Temple Smith, 1983), p. 159.

[9] Marx, „On the Jewish Question", in *Young Marx*, p. 216–248.

[10] Ibid., p. 246. Šiai nuomonei, kad žydų religiniai įsitikinimai, ypač tai, kad nebuvo jokių palūkininkavimo ribojimų, suteikė impulsą prekybiniam kapitalizmui, dabar nebėra taip plačiai pritariama. Pasak Braudelio, veikiau didžiųjų prekiautojų (tarp jų žydų, armėnų, indų pirklių, sentikių Rusijoje ir krikščionių koptų musulmoniškajame Egipte) *svetimumas*, įkvėpęs jiems solidarumo *ir* atskirumo jausmą, išlaisvino juos iš tų taisyklių ir nusistovėjusių įpročių, kurie trukdė plėtotis vietos kapitalizmui. Žr. F. Braudel, *Civilisation and Capitalism*, vol. II: *The Wheels of Commerce* (New York: Harper and Row, 1983).

[11] Marx, „On the Jewish Question", *Young Marx*, p. 227.

[12] Įdomų „Hobbeso situacijos" aiškinimą žr. C. R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton UP, 1979), p. 27–34.

[13] Marx, „On the Jewish Question", *Young Marx*, p. 247.

[14] Ibid., p. 235.

[15] Ibid., p. 236.

[16] Ibid.

[17] Ibid., p. 246.

[18] Ibid.

[19] Ibid., p. 224.

[20] Ibid., p. 225.

[21] T. Hobbes, *Elements of Philosophy*, part I, chap. 8, cit. iš MacPherson, *Possessive Individualism*, p. 36.

[22] Ibid., p. 37.

[23] Hobbes, *Leviathan*, p. 64.

[24] Ibid., p. 140.

[25] Marx, „On the Jewish Question", *Young Marx*, p. 245.

[26] Ibid., p. 244.

[27] Žodis „realistinė" čia yra vartojamas bendra *Realpolitik* prasme.

[28] Tačiau kai kuriuose darbuose Marxas pripažįsta perėmęs iš Hobbeso savo „materialistinę" interpretaciją. Veikale *Šventoji šeima* jis rašė: „Tai Hobbesas susistemino Bacono materializmą ... ir Hobbesas sugriovė Bacono materializmo teistinius prietarus". Cit. iš: Marx, Engels, *On Religion*, p. 292–293. Įtikinamą „interesų darnos" doktrinos išdėstymą žr. E. H. Carr, *The Twenty Years Crisis* (London: Macmillan, 1939), p. 41–96.

[29] K. Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. M. Nicolaus (New York: Vintage, 1973), p. 156.

[30] Ibid., p. 121.

[31] Trumpą apžvalgą, kaip Wightas tarptautinių santykių teorijoje panaudoja „realistinę", „racionalistinę" ir „revoliucinę" paradigmas, žr. Bull, „Martin Wight and the theory of International Relations", p. 101–116.

[32] Carr, *Twenty Years Crisis*, p. 5–9.

[33] Ibid., p. 6.

[34] R. Mucchielli, *Le Mythe de la cite ideale* (Paris: Presses Universitaires de France, 1961), p. 170, cit. iš: F. E. and F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Oxford: Blackwell, 1979), p. 11–12.

[35] Apie šį mitų išskyrimą į dvi šakas Vakarų utopiniame mąstyme užsiminė N. Frye, „Varieties of literary utopias", in F. E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought* (toliau - *Utopias*) (London: Souvenir Press, 1973), p. 36–39.

[36] Ryški išimtis yra vokiško žanro *Staatsroman*, čia itin daug dėmesio skiriama suverenaus valdovo ryšiui su ekonomine santvarka. Žr. F. E. Manuel, „Toward a psychological history of utopias", in *Utopias*, p. 85.

[37] Žr. Hinsley, *Power*, p. 17.

[38] Žr. 6 skyrių.

[39] Hinsley, *Power*, p. 17.

[40] Žr. Wight, *Systems of State*, p. 121.

[41] Žr. F. E. and F. P.Manuel, *Utopian Thought*, p. 243–250.

[42] Ibid., p. 272.

[43] Žr. Meinecke, *Machiavellism*, pp. 92–109. „Taip jis didįjį universalizmą priešpriešino menkam egoizmui, bet kartu nepraleido progos pasinaudoti pirmais pasitaikiusiais po ranka argumentais prieš makiavelizmą" (p. 10).

[44] E. Crucé, *Nouveau Cynée*, ed. and trans. T. W. Balch (Philadelphia, 1909), p. 16–18, cit. iš Hinsley, *Power*, p. 21–22.

[45] Hinsley, *Power*, p. 8.

[46] Ibid., p. 122–124.

[47] J. A. Comenius, *The Angel of Peace: Sent to the Peace Ambassadors of England and the Netherlands in Breda*, trans. W. A. Morison, ed. M. Safranck (New York: Pantheon, n. d.). Norėčiau padėkoti Nickui Lane'ui už tai, kad supažindino mane su šiuo jo surastu tekstu.

[48] Žr. Hinsley, *Power*, p. 33.

[49] Comenius, *Angel of Peace*, p. 23.

[50] „Bet kadangi *būtina pripažinti, jog laivyba yra neįkainojama Dievo dovana*, neturime galvoti jos atsisakyti, *jei nenorime būti nedėkingi pačiam Dievui bei gyvenimo gėrybėms...*" Ibid., p. 75.

[51] Ibid., p. 53.

[52] Ibid., p. 31.

[53] Ibid., p. 37.

[54] Ibid., p. 27–28.

[55] Ibid., p. 109.

[56] Ibid., p. 111.

[57] Žr. Karl Marx, *Capital*, vol. III, ed. Frederick Engels (London: Lawrence and Wishart, 1974), išnaša p. 893.

[58] F. Whyte, *The Practice of Diplomacy*, F. de Callières, *De la manière de négocier* vertimas (London: Constable, 1919), p. 46.

[59] J. Harrington, *Oceana and Other Works* (London, 1771), p. 37, cit. iš C. B. MacPherson, *Possessive Individualism*, p. 41.

[60] Žr. 6 skyriaus 23 pastabą.

[61] Harrington, *Oceana*.

[62] Ibid., pp. 4, 5.

[63] Taip pat būtų galima pasakyti, kad mitodiplomatijos „utopizmas" ir paskatino Machiavelli *Valdove* išlaisvinti valdžią iš moralės įstatymų. Pažvelkime į jo išeities tašką: „Kadangi užsibrėžiau tikslą parašyti darbą, pravartų tiems, kurie mane skaitys, todėl man atrodo, jog dera paisyti tikrovės, o ne leistis į tuščius svaičiojimus. Daugelis prasimano respublikas ir valstybes, tikrovėje nei matytas, nei girdėtas, kadangi yra didžiulis skirtumas tarp to, kas dedasi pasaulyje, ir to, kaip turėtų būti, tad žmogus, norimą dalyką laikantis esamu, veikiau rengia sau pražūtį, nei kuria savo gerovę" (Cit. iš: Carr, *Twenty Years Crisis*, p. 63).

[64] Fleury, *Oeuvres*, ed. A. Martin (Paris, 1837), p. 565, cit. iš: F. E. and F. P. Manuel, *Utopian Thought*, p. 388.

[65] G. Botero, *Le relazioni universali* (1595), p. 2, 8; cit. iš Meinecke, *Machiavellism*, p. 69.

[66] Botero, *Ragion di stato*, ed. P. J. and D. P. Waley (1956), p. 112, cit. iš: Hinsley, *Power*, p. 17.

[67] Įdomus vyriausybinių ir nevyriausybinių organizacijų pastangų apibrėžti terorizmą tyrimas yra J. Dugard, „International terrorism: problems of definition", *International Affairs*, vol. 150, no. 1 (Jan. 1974), p. 67–81.

[68] Žr. aukščiau (34 pastabą) Muchielli'o pateiktą utopijos apibrėžimą.

[69] Žr. W. Laqueur, *Terrorism* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1978), p. 41–42.

[70] Ibid., p. 69.

[71] Saint-Just, *Fragments sur les institutions républicaines*, ed. A. Soboul (Turin: Einaudi, 1952), p. 49, cit. iš: F. E. and F. P Manuel, *Utopian Thought*, p. 567.

[72] Žr. Laqueur, p. 17.

[73] Keens-Soper, „Liberal", p. 908–917.

[74] Ibid., p. 911.

[75] Ibid., p. 913 (išskirta autoriaus).

[76] F. Fanon, *The Wretched of the Earth* (Harmondsworth, Middx.: Penguin, 1967).

[77] G. Sorel, *Reflections on Violence*, trans. T. E. Hulme and J. Roth (New York: Collier, 1961).

[78] Ibid., p. 126.

[79] J.-P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, p. 430.

[80] Ibid., p. 293–306, 351–363, 437–470.

[81] Ši praktika matyti ir utopijose bei distopijose: Arthuro Koestlerio *Darkness at Noon (Sutemos vidurdienį)* pagrindinis veikėjas Rubashovas penktąją savo įkalinimo dieną samprotauja apie Machiavelli'o įtaką revoliucinės partijos etikai: „Sako, kad šalia Nr. 1 lovos nuolat yra Machiavelli'o *Valdovas*. Taip ir turi būti: nuo tol apie politinės etikos taisykles nieko iš tiesų svarbaus nebebuvo pasakyta ... Mes buvome neomakiavelininkai vardan istorijos proto – tai buvo mūsų didybė; kiti jais tapo vardan nacionalinio romantizmo; tai yra jų anachronizmas, štai kodėl istorija mus *galiausiai* išteisins, bet ne juos ..." (Harmondsworth, Middx: Penguin, 1947, p. 80).

[82] Manuel, *Utopias*, p. 72.

[83] Vergennesas, kitaip negu More'as, išsaugojo galvą, kai, trylika metų išbuvęs ministru, atsistatydino. Pasirodė, jog jam nebuvo svetimi tam tikri utopiniai idealai: kai Karolis III pasisiūlė atlyginti jam už ilgametę tarnybą, Vergennesas atsisakė, tardamas: „Je ne suis qu'un bourgeois". Žr. F. Masson, *Le Department des Affaires Etrangeres Pendant la Revolution, 1787–1804* (Paris: Plon, 1877), p. 1–9.

[84] F. E. and F. P. Manuel, *Utopian Thought*, p. 272, 280, 284.

[85] Ibid., p. 287, 835.

[86] Ibid., p. 311.

[87] Ibid., p. 365.

[88] Ibid., p. 699.

[89] Ibid., p. 755.

[90] P. Vallières, *White Niggers of America* (New York: Monthly Review Press, 1971), p. 60.

[91] Keens-Soper, „Liberal", p. 913.

[92] F. E. and F. P. Manuel, *Utopian Thought*, p. 426–427.

[93] Carr, *Twenty Years Crisis*, p. 42.

[94] „Kai pramoninis kapitalizmas ir klasinė sistema tapo pripažinta visuomenės struktūra, interesų darnos doktrina vėl tapo reikšminga. Ji tapo ... ideologija viešpataujan-

čios grupės, suinteresuotos išlaikyti savo viešpatavimą ir tvirtinančios, kad jos interesai sutampa su visos bendruomenės interesais." Ibid., p. 44.

[95] J.-J. Rousseau, *Social Contract*, p. 12.

[96] *Rousseau's Project of Perpetual Peace*, trans. E. Nuttal (1927), p. 111, cit. iš: Hinsley, *Power*, p. 48.

[97] Hinsley, *Power*, p. 49.

[98] Rousseau, *Social Contract*, p. 12. Šį prieštaravimą taip pat įkūnija miesto ir kaimo susvetimėjimas: „Pramonė ir prekyba sutraukia visus pinigus iš kaimo į sostines. Kuo turtingesnis miestas, tuo skurdesnis kaimas." Žr. Rousseau, *A Discourse on Political Economy, Social Contract and Discourses*, p. 265.

[99] Hinsley, *Power*, p. 48.

[100] Ibid., p. 51.

[101] Suvereniteto neatimamumas ir nedalomumas yra bendrosios valios idėjos loginė išvada. Rousseau teigia, jog suverenitetas yra „tik bendrosios valios įkūnijimas, jo niekada negalima atsisakyti, ir suverenui, kuris yra kolektyvinė būtybė, gali atstovauti tik jis pats". Bet tik *moralinis* postulatas, kad bendroji valia *turi* atvesti į lygybę, garantuoja, jog suverenitetas atstovauja visuotiniams interesams: „Atskiro žmogaus valia iš prigimties siekia *pranašumo*, o bendroji valia – lygybės". *Social Contract*, p. 20.

[102] Hinsley, *Power*, p. 55.

[103] Ryšys tarp antidiplomatijos ir priešiškumo diduomenei išlieka ir kitame amžiuje, ir bent vienas autorius, Arno J. Mayeris, įrodinėja, jog jis tebėra ir dvidešimtame amžiuje. Žr. Arno J. Mayer, *The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War* (New York: Pantheon, 1980) ir kitą skyrių.

[104] Diderot, *Lettre à la Princesse Dashkoff*, 3 Apr. 1771, in Diderot, *Correspondence*, cit. iš: Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, p. 316.

[105] Cit. iš Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, p. 41.

[106] Diderot, „Paix" in *Encyclopédie, Oeuvres Complètes* (Paris 1875–7), vol. XVI, p. 188, cit. iš: Felix Gilbert, „The new diplomacy of the 18th century", *World Politics*, VI (1951–1952), p. 10.

[107] Žr. Meinecke, *Machiavellism*, p. 279–282.

[108] Mirabeau, *L'Ami des hommes ou Traité de la population*, part 3 (Avignon, 1756), p. 89, cit. iš Gilbert, „New diplomacy", p. 11.

[109] Mirabeau, *L'Ami*, p. 404; Mably, „Principes des négociations", *Oeuvres*, ed. Guillaume Arnoux (Paris: 1794–1795), vol. V, p. 66, cit. iš: Gilbert, „New diplomacy", p. 8.

[110] BM Add. MSS 23781, fos. 106–107.

[111] Ibid., fos. 116–117.

[112] Ibid., fos. 284–285.

[113] Ibid.

[114] Diderot, *Oeuvres*, vol. II, pp. 461 ir kt., cit. iš: Gilbert, p. 9. „Sudarykite sąjungas tik tam, kad pasėtumėte neapykantą. Kurstykite karus tarp mano kaimynų ir visaip stenkitės, kad jie tęstųsi. Neturėkite jokių ambasadorių kitose šalyse, išskyrus šnipus ..., būti neutraliam reiškia pelnytis iš kitų sunkumų, kad pagerintum savo padėtį".

8 skyrius. NEODIPLOMATIJA

[1] Devintame skyriuje nagrinėsiu kitus šiuolaikinės diplomatijos aspektus, kurie vienu ar kitu metu buvo priskirti „naujajai diplomatijai".

[2] Iš Pétion de Villeneuve'o 1790 m. gegužės 17 d. kalbos, *Archives parlementaires de 1787 à 1860, première série*, ed. Mavidal and Laurent (Paris, 1883), vol. XV, p. 541, cit. iš Gilbert, „New diplomacy", p. 32.

[3] Mirabeau 1790 m. gegužės 20 d. kalba, *Archives parlementaires*, p. 621.

[4] Mano pasakojime apie Prancūzijos revoliuciją iš dalies buvo naudotasi puikia istorine ir sistemine šio laikotarpio analize: Kyung-Won Kim, *Revolution and International System* (New York: New York UP, 1970), p. 45.

[5] G. J. A. Ducher, „Nouvelle diplomatie", in *Moniteur*, 9 June 1793, cit. iš Gilbert, „New diplomacy", p. 37.

[6] Žr. Heeren, *Manual*, p. 285–286.

[7] Žr. G. Rudé, *Revolutionary Europe: 1783–1815* (London: Fontana, 1969), p. 55.

[8] Diderot, „Paix", in *Encyclopédie, Oeuvres*, vol. XVI, p. 188, cit. iš Gilbert, „New diplomacy", p. 10. Neodiplomatiją ir mitodiplomatiją sieja pasaulietiški ir religiniai kaltinimai neribotai valdžiai. Pavyzdžiui, žr. Augustine (*City of God*), p. 42–43 apie *libido dominandi*:

> Juk ar gali nurimti tas valdžios geismas išpuikusiose širdyse anksčiau, nei eidamas iš vienų pareigų į kitas, pasiekia Aukščiausią valdžią? Bet šis nenutrūkstamas judėjimas į priekį neturėtų priežasties, jei garbės troškimas nebūtų visagalis; o svarbi garbės troškimo sąlyga yra godumo ir geidulingumo sugadinta tauta... Suvaržius šias ydas, sustiprėjus ir suklestėjus dorovei – šalies atramai, įsivyravo neatskiriama nuo dorovės laisvė.

[9] Žr. Wight, *Power Politics*, p. 81–83.

[10] Žr. Barber, *Diplomacy*, p. 37–39, 110, apie prekybinių sutarčių sukeltą „pavydą", didžiajai Europos daliai įsitraukus į prekybos sistemą, žr. Heeren, *Manual*, p. 276–277.

[11] T. Paine, *The Rights of Man* (London: Dent, 1966).

[12] E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (London: Dent, 1967).

[13] Ibid., p. 7.

[14] Ibid., p. 298.

[15] Paine, *Rights*, p. 220.

[16] Ibid., p. 215–216. Taip pat žr. apie Kanto *Amžinąją taiką*, in F. H. Hinsley, *Power*, p. 78.

[17] Hinsley, *Power*, p. 77.

[18] Žr. Satow, *Guide to Diplomatic Practice*, p. 6.

[19] E. Burke, „Debate in the House of Commons on the Army Estimates", 5 Feb. 1790, *Parliamentary History*, XXVIII, p. 353–367, cit. iš: A. Cobban, *The Debate on the French Revolution: 1798–1800* (London: A. and C. Black, 1960), p. 67.

[20] Cobban, *Debate*, p. 68.

[21] Šiuos debatus sukėlė klausimas, ar Šeimos sutartys įpareigoja Prancūziją ateiti į pagalbą Ispanijai kilus konfliktui su Anglija dėl Notkos sąsiaurio. Prancūzijos atsisaky-

mą nuo sutarties būtų galima aiškinti ir taip: jį įkvėpė ne tiek internacionaliniai, kiek nacionaliniai idealai, nes taip buvo įtvirtinama tautos, o ne karaliaus teisė skelbti karą. Žr. A. Cobban, *A History of Modern France*, vol. I (Harmondsworth, Middx.: Penguin, 1965), p. 187; taip pat Rudé, *Revolutionary Europe*, p. 208.

[22] Tačiau Mirabeau norėjo demokratizuoti diplomatiją ar netgi padaryti ją pavaldžią Nacionaliniam susirinkimui, o ne karaliui – žinoma, tol, kol Susirinkimą kontroliavo tokie kaip ir jis nuosaikieji, o Užsienio reikalų ministeriją – manipuliuojamas Montmorinas. Montmorino kreipimasis į Susirinkimą 1790 m. rodo, kokie dideli buvo nuosaikiųjų norai reformuoti diplomatiją: „C'est le peuple qui, par ses représentants, doit nommer les ambassadeurs. Y-a-t-il plus grande folie que la notre de laisser dans les cours etrangères les plus chers instruments de l'ancien régime?"* F. Masson, *Le Departement des affaires etrangères pendant la Révolution: 1787–1804* (Paris: Plon, 1877), p. 80–86.

[23] Nesikišimo principas buvo svarbus ir Didžiajai Britanijai svarstant, kaip reaguoti į Prancūzijos revoliuciją. Žr. Pitto ir Wyndhamo kalbas apie karo paskelbimo Prancūzijai pateisinimą: *Parliamentary History*, XXX (atitinkamai p. 278–283 ir p. 45, in Cobban, *Debate*).

[24] Žr. Kim, *Revolution*, p. 28–31.

[25] Ši nuomonė, kad karas galiausiai būtų naudingas karaliui, buvo atvirai išreikšta 1792 m. sausio 15 d. *L'Ami du Roi*: „La guerre est un remède nécessaire"**. Žr. A. Fugier, *Histoire des relations internationales*; vol. 4: *La Revolution française et l'Empire Napoléonien* (Paris: Hachette, 1954), p. 39.

[26] Condorcet, kaip pranešta *Révolutions de Paris*, XI, 9 (7 Jan. 1792), p. 12, cit. iš: Kim, *Revolution*, p. 29.

[27] Žr. Masson, *Département*, p. 151–152.

[28] Ibid., p. 154–155.

[29] Ibid.

[30] Žr. Cobban, *History*, p. 191, 211.

[31] Žr. Rudé, *Revolutionary Europe*, p. 210.

[32] *Archives parlementaires*, vol. 74, p. 231, cit. iš: Kim, *Revolution*, p. 88.

[33] Šį teiginį gerai argumentuoja Kim, *Revolution*, p. 78–80. Suprantamą diplomatų nesėkmę bandant susitvarkyti su „nauja" revoliucine valdžia pažymi ir Heerenas, pvz.: „Pats Kaunitzas, ministrų Nestoras, kaip ir jie, nieko nenumatė ir jo elgesys rodė, kaip menkai jis tepajėgė įvertinti didžiosios liaudies frakcijos galią" (*Manual*, p. 334).

[34] Žr. Rudé, *Revolutionary Europe*, p. 45.

[35] Žr. Howard, *Causes of Wars*, p. 26. Howardo nuoroda į Napoleono karus, atrodo, reiškia, jog jis mano, kad iki 1798 m. Jourdano įstatymo dėl visuotinės karinės prievolės prancūzų nacionalizmas tebuvo užuomazginis.

[36] *Archives du Ministre des Relations Extérieures*, AF111, 52–55, dossier 213, plaq. 1–14.

---

* Ambasadorius turi paskirti tautos atstovai. Ar gali būti didesnė kvailystė už mūsiškę – palikti užsienio karalių dvaruose brangiausius buvusio režimo įrankius? *(pranc.)*

** Karas yra būtinas vaistas *(pranc.)*.

[37] Ibid., plaq. 105. Pavyzdžiui, esminis klausimas iš plaq. 1, no. 29 (originalo kalba): „Seroit-il plus avantageux a la République française de couper les fonctions consulaires et Négociants établis en payes étranger que d'entretenir des agents chargés expresseuses de les remplir?"*

[38] Ibid., plaq. 1. Aš neįstengiau tiksliai nustatyti šio dokumento autoriaus. Tačiau, sulyginęs jo raštą su lojalumo respublikai ir neapykantos karališkajai šeimai priesaika, kurią privalėjo duoti visi ministrai ir diplomatai, aptikau, kad rašysena panaši į Comeyraso, kuris buvo įgaliotasis atstovas Šveicarijai ir Korsikai, o galiausiai – Bonaparto patarėjas.

[39] Žr. 7 skyrių.

[40] Diderot, „Journalier", in *Encyclopédie*.

[41] Žr.: H. Temperky (ed.), *Foundations of British Foreign Policy from Pitt to Salisbury* (Cambridge: CUP, 1938), p. 3–8; Wight, *Power Politics*, p. 88–90; M. Sydenham, *The First French Republic, 1792–1804* (London: Batsford, 1974), p. 200.

[42] Albert Sorel, *L'Europe et la Révolution française*, 3rd edn (Paris, 1893), part 1, p. 541–545, cit. iš: I. Deutscher, „The French Revolution and the Russian Revolution: some suggestive analogies", *World Politics*, IV (1951–2), p. 369–381.

[43] Trotsky, *My Life*, cit. iš: I. Deutscher, *The Prophet Armed* (New York: Vintage, 1965), p. 327.

[44] Žr. G. Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964), p. 234–235; taip pat žr. V. Kubálková, A. Cruickshank, *Marxism-Leninism and Theory of International Relations* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), p. 17.

[45] Tačiau paskutiniais gyvenimo metais jis gyvai domėjosi revoliucijos perspektyvomis Rusijoje. Paskutiniame savo spausdintame darbe, 1882 m. pratarmėje *Komunistų partijos manifesto* antrajam rusiškam leidimui, Marxas rašė: „Jei Rusijos revoliucija taps signalu proletarinei revoliucijai Vakaruose, taigi abi jos papildys viena kitą, tai dabartinė bendruomeninė žemės nuosavybė Rusijoje gali tapti komunistinės raidos pradžios tašku". Žr. D. McLellan, *The Thought of Karl Marx* (London: Macmillan, 1980), p. 111.

[46] „Nors Maskva šešioliktame ir septynioliktame amžiais dažnai palaikė kontaktus su kai kuriomis užsienio valstybėmis, carai paprastai siųsdavo laikinus pasiuntinius ir nekurdavo užsienyje nuolatinių misijų. Taip pat ir užsienio valstybių atstovams nebūdavo suteikiama teisė neribotą laiką pasilikti Maskvoje. Rusijoje iki Petro buvo labai nepasitikima užsieniu ir baiminamasi pasiduoti svetimai įtakai." T. Uldricks, „The Tsarist and Soviet Ministry of Foreign Affairs", in Z. Steiner (ed.), *The Times Survey of Foreign Ministries of the World* (London: Times Books, 1982), p. 515.

[47] Žr. G. Craig, *War, Politics and Diplomacy* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966), p. 232.

[48] Panašius – ir šiek tiek rėksmingai perdėtus – argumentus už tai, kad marksizmo leninizmo „dvigubas ignoravimas" tarptautinių santykių teorijoje turi būti ištaisytas,

---

* Ar Prancūzijos respublikai nebūtų naudingiau nutraukti konsulines funkcijas, atšaukti užsienyje esančius derybininkus ir išlaikyti jų pareigas atliekančius įgaliotus kurjerius? *(pranc.)*

žr. Kubálková, Cruickshank, *Marxism-Leninism*, pp. xiv–xvi, „A double omission, in *Brit. J. Internat. Studies*, 3 (1977), p. 286–307.

[49] Žr.: K. Marx, *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte* (New York: International Publishers, 1972), pp. 130, 137; *Class Struggle in France* (New York: International Publishers, 1964), p. 17, 50, 85–86.

[50] V. Lenin, *Selected Writings* (Moscow: Progress Publishers, 1977), p. 169.

[51] Ibid., p. 233–235.

[52] K. Kautsky, *The Social Revolution*, trans. A. Simons (Chicago, 1916), p. 97.

[53] Marx, *Class Strugles*, p. 33–34.

[54] Ibid., p. 37.

[55] Iš tikrųjų, 1895 m. balandžio 1 d. Engelsas parašė laišką Kautsky'ui, užsipuldamas vokiečių socialdemokratus, kurie taip suredagavo jo pratarmę veikalui *Klasių kova Prancūzijoje*, kad Engelsas atrodė it „taikingas legalumo *quand même* garbintojas". Žr. „Explanatory Notes", in Marx, *Class Struggles*, p. 151.

[56] Marx, *18th Brumaire*, p. 122–123.

[57] Ibid., p. 124.

[58] Ibid.

[59] Lenin, *Selected Writings*, p. 225.

[60] Nors teoriškai Kautsky nepritarė vokiečių „revizionistinei" pakraipai ir bandė tarpininkauti tarp jos ir griežčiausių kairiųjų (jiems atstovavo Luxemburg, K. Liebknechtas ir kiti), bet dėl pragmatiškos ir reformistinės jo politikos Leninas ir kiti radikalai vis dažniau priskirdavo jį „revizionistams".

[61] Žr. D. McLellan, *Marxism after Marx* (London: Macmillan, 1979), p. 24.

[62] Žr. 7 skyrių, taip pat Wight, *Systems of States*, p. 124–125.

[63] Lenin, *Selected Writings*, p. 225.

[64] Ibid., p. 230.

[65] Ibid., p. 254.

[66] Ibid., p. 256–257.

[67] Deutscher, *Prophet Armed*, p. 150.

[68] Žr. B. Knei-Paz, *The Social and Political Thought of Leon Trotsky* (Oxford: Clarendon, 1978), p. 152–156.

[69] Ibid., p. 156.

[70] Marx, *Class Struggles*, p. 126.

[71] L. Trotsky, „1789–1848–1905", in *The Permanent Revolution and Results and Prospects* (New York: Pathfinder Press, 1969), p. 52. Šiame kontekste „Rusijos revoliucija", žinoma, yra 1905 m. revoliucija.

[72] Parvusas, kurio tikroji pavardė – Alexanderas Helphandas, buvo Rusijos žydas, emigravęs į Vokietiją. Iš pradžių nepaprastai originalus Socialdemokratų partijos kairiosios pakraipos mąstytojas, jis vėliau tapo karo spekuliantu ir Veimaro respublikos prezidento Eberto patarėju. Žr. Knei-Paz, *Trotsky*, p. 16–17; taip pat Deutscher, *Prophet Armed*, p. 100–110, 219.

[73] Trotsky, *Permanent Revolution*, p. 132.

[74] L. Trotsky, *The Russian Revolution* (New York: Doubleday, 1959), p. 5.

[75] L. Trotsky, *Permanent Revolution*, p. 39.

[76] Ibid., p. 133.

[77] Ibid., p. 132.

[78] Ibid., p. 209.

[79] L. Trotsky, *The War and the International* (Wellawatee: Wesley Press, 1971), p. iii. Apie Brest-Litovsko poveikį Wilsonui žr. J. Wheeler-Bennett, *Brest-Litovsk: The Forgotten Peace, March 1918* (London: Macmillan, 1938), p. xi.

[80] Pavyzdžiui, štai kaip Trockis rašo apie Prancūzijos ir Prūsijos karą ir jo pamokas revoliucionieriams: „Pirmasis *taktinis* prancūzų žingsnis, bent jau Engelso nuomone, turėjo sudaryti žmonėms įspūdį, kad atsakomybė už puolimą tenka prancūzams. Tačiau viso *strateginio* vokiečių plano pobūdis buvo absoliučiai agresyvus. Bismarcko diplomatiniai žingsniai privertė Bonaparte'ą nenorom paskelbti karą, taigi pasirodyti taikos Europoje griovėju, nors karinė ir politinė iniciatyva šiame kare priklausė Prūsijos vyriausybei." Trotsky, *War and the International*, p. 35. Trockis, kuris tuo metu dirbo karo korespondentu Paryžiaus apylinkėse, studijavo ir Clausewitzo raštus. Žr. Deutscher, *Prophet Armed*, pp. 228–229.

[81] Trotsky, *War and the International*, p. 34.

[82] Ibid., p. 74.

[83] Šūkis *„Permanentinis karas arba permanentinė revoliucija"* tarsi pakartoja tai, ką Marxas teigė *Šventojoje šeimoje* (1844): Napoleonas „nuolatinę revoliuciją pakeitė nuolatiniu karu". Tačiau čia nereikėtų įžiūrėti jokio tiesioginio ryšio. Pirma, Marxo teiginys turėjo labiau perkeltinę nei tiesioginę prasmę; antra, ankstyvieji Marxo raštai iki dvidešimto amžiaus trečiojo dešimtmečio buvo beveik visiškai nežinomi. Žr. Knei-Paz, *Trotsky*, p. 155, 112 past.

[84] Trotsky, *Their Morals and Ours*, p. 44. Pats Marxas manė, jog Machiavelli's, kaip ir Spinoza, Rousseau bei Hegelis, buvo pagrindiniai valstybės analitikai, o Engelso nuomone, Machiavelli's buvo „pirmasis vertas paminėti šiuolaikinis autorius". Bet mes turėtume atsargiai vertinti selektyvų citavimą: jis *nepatvirtina*, – nepaisant Koestlerio, Burnhamo ir kitų pastangų, – neva marksizmas toleruoja ne tik tai, kad būtų apgaudinėjami klasiniai priešai (tai patarė daryti Marxas, Engelsas, Trockis), bet ir klasiniai sąjungininkai.

[85] Wheeler-Bennett, *Brest-Litovsk*, p. 29.

[86] Žr. H. Christman (ed.), *Communism in Action: A Documentary History* (New York: Bantam, 1969), p. 2–6.

[87] Paskutiniais ikirevoliuciniais duomenimis, Užsienio reikalų ministerijoje dirbo 689 pareigūnai. Toks didelis jų skaičius palyginti su Vakarų šalių ministerijomis atspindi carinės valdžios įprotį išpūsti etatus (kai kam parūpinant šiltas vietas). Garsus pavyzdys yra Puškinas, kuris buvo priimtas į ministeriją 1817 m., tačiau niekuomet nėjo jokių pareigų. Žr.: Steiner, *Times Survey of Foreign Ministries*, p. 13, T. Uldricks, „The Tsarist and Soviet Ministry of Foreign Affairs", in *Times Survey*, p. 522, taip pat Wheeler-Bennett, *Brest-Litovsk*, p. 70.

[88] Išsamiau apie Trockio vaidmenį Brest-Litovske žr. Wheeler-Bennett, *Brest-Litovsk* – klasikiniame veikale apie „pamirštą taiką".

[89] Šį radikalų kosmopolitinį rusų neodiplomatijos elementą dar labiau sustiprino prijaučiančių užsieniečių priėmimas į Narkomindelą. Pavyzdžiui, jo novatoriškame Tarptautinės revoliucinės propagandos biure dirbo Borisas Reinšteinas bei du amerikiečiai – Johnas Reedas ir Albertas Rhysas. Žr. Uldricks, in Steiner, *Times Survey*, p. 524–525.

[90] Apie Lenino nuogąstavimą, jog gali pasikartoti Prancūzijos teroras, o gal netgi termidoras, žr. Deutscher, *Prophet Armed*, p. 390–392.

9 skyrius. TECHNODIPLOMATIJA

[1] Foucault, „Nietzsche, Genealogy, History", in *Language, Counter-Memory, Practice*, p. 147.

[2] „Naujoji diplomatija, arba „viešoji diplomatija", buvo apibrėžta kaip būdai, kuriais ir vyriausybė, ir privatūs asmenys bei grupės tiesiogiai arba netiesiogiai daro įtaką toms visuomenės nuostatoms ir nuomonėms, kurios tiesiogiai siejasi su kitų vyriausybių užsienio politikos sprendimais" (Hoffman, *International Communication*, p. 3).

Šiek tiek netikslu viešąją diplomatiją tapatinti su „naująja diplomatija", kurią nėra įprasta laikyti galios politikos (t. y. jėgos naudojimo sprendžiant konfliktus tarp valstybių) atsisakymu. Jei sutiktume su tokiu tapatinimu, turėtume teigti, kad naujoji diplomatija yra tokia pat sena kaip Mozės bandymas paveikti faraoną darant spaudimą jo valdiniams, ir tokia pat nauja kaip prezidento Reagano „viešosios diplomatijos" tiesioginės transliacijos, kurių tikslas – pasinaudoti tarptautinėmis žiniasklaidos priemonėmis Amerikos užsienio politikai propaguoti.

[3] Šis technologinis susvetimėjimas nėra, kaip teigtų Marxas, būdingas tik kapitalizmui. Lenino pritarimas teilorizmui, Gosplano įsteigimas ir dabartinio režimo teikiama pirmenybė technologinei plėtrai, o ne žmonių poreikiams aiškiai rodo jo suderinamumą su šių dienų komunizmo praktika. Tačiau, kaip dabar skelbia komunizmo teorija, susvetimėjimo čia *neturi* būti – šią pamoką neseniai išdėstė žymus kinų pareigūnas Zhou Yangas, ilgoje kalboje, skirtoje Karlo Marxo mirties 100-osioms metinėms, savikritiškai pareiškęs, jog „bekompromisinis materialistas neturėtų bijoti pripažinti faktų ... tik pripažinęs, kad [socialistinėje visuomenėje] egzistuoja susvetimėjimas, jis galės jį įveikti". *New York Times*, 7 November 1983, p. 3.

[4] Tendencija laikyti diplomatiją vien technikos klausimu tiesiogiai matyti britų Duncano ataskaitoje (1969) ir Berrillo ataskaitoje (1977). Ypač Duncano ataskaitoje viskas, nuo diplomatijos „stiliaus" (ji turėtų būti labiau komerciškai orientuota, p. 13) iki žmonių funkcijos (derėtų palankiai vertinti jų „įdarbinimą", nes taip sutaupoma lėšų, p. 34) yra atvirai subordinuota išlaidų ir rezultatų analizei. Žr. *Report of the Review Committee on Overseas Representation*, (HMSO, 1968–9, Misc. No. 29), taip pat *Review of Overseas Representation Report by the Central Policy Review Staff* (HMSO, 1977, p. 7, 19).

[5] Išsamiau apie santykį tarp baimės pusiausvyros ir galios pusiausvyros žr. Bull, *Anarchical Society*, p. 118–126.

[6] Marx, *1844 Manuscripts*, p. 107–108.

[7] Žr. 6 skyrių, taip pat Marx, *Capital*, vol. I, p. 44–45, 76–77.

[8] Marx, *Capital*, vol. I, p. 45.

[9] Aš nenoriu teigti, kad budrumas ar vigilumas yra grynai Vakarų reiškinys. Antai neseniai išleistoje buvusio sovietų generalinio štabo viršininko maršalo Nikolajaus Ogarkovo knygoje *Istorija moko būti budrius* raginama didinti budrumą JAV atžvilgiu dėl „revoliucinių karybos mokslo permainų, kurias sukėlė sparti atominių ginklų, elektronikos ir įprastinės ginkluotės plėtra".

[10] *Time*, 15 Nov. 1982, p. 28.

[11] Duodančią daug peno apmąstymams literatūrą apie greičio poveikį tarptautiniams santykiams žr. P. Virilio, *Pure War* (New York: Semiotext(e), 1983).

[12] Apie detalų Panoptikumo principų taikymą šiuolaikinėms visuomenėms žr. Foucault, *Discipline and Punish*, p. 195–228.

[13] G. Kateb, „Hannah Arendt: alienation and America", *Raritan* (Summer 1983), p. 4.

[14] M. Foucault, „On the genealogy of ethics", P. Rabinowo ir H. L. Dreyfuso interviu, in *The Foucault Reader* (New York: Pantheon, 1984), p. 343.

RINKTINĖ BIBLIOGRAFIJA

RANKRAŠČIAI

British Museum, Additional MSS:	23781
	28921
	37391
	39101
	39757
	52279
	52729
	59716
	59722
	60481
	60482
Blenheim MSS:	61262
	61504
	61699B
Egerton MSS:	1049
France, Archives Nationales,	AEII 2853
Archives du Ministre des Relations Extérieures:	AEII 1860
	AEII 1999
	AEII 2778
	AEII 2861
	AEIII 51A
	AEV 31
	AFIII 52-5

PAGRINDINIAI ŠALTINIAI

Aron, R. *Peace and War: A Theory of International Relations,* trans. R. Howard and A. B. Fox. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966.

Augustine. *City of God,* trans. H. Bettenson. Harmondsworth: Penguin, 1972.

Barber, P. *Diplomacy.* London: British Library, 1979.

Bull, H. *The Anarchical Society.* London: Macmillan, 1977.

Bull, H. 'Martin Wight and the theory of International Relations', *Brit. J. Internat. Studies,* 2 (1976), pp. 101–16.

Bull, H. 'Natural law and international relations', *Brit. J. Internat. Studies,* 5 (1979), pp. 106–13.

Butterfield, H. and Wight, M. (eds.) *Diplomatic Investigations.* London: Allen and Unwin, 1967.

Callières, F. de. *On the Manner of Negotiating with Princes,* trans. A. F. Whyte. Notre Dame Ind.: Notre Dame UP, 1963.

Cambon, J. *Le Diplomate.* Paris: Hachette, 1926.

Carr, E. H. *The Twenty Years Crisis.* London: Macmillan, 1939.

'Diplomacy in Crisis', *Time,* 17 March 1980, pp. 8–12.

Donelan, M. (ed.) *The Reasons of States: A Study in International Political Theory.* London: Allen and Unwin, 1978.

Feuerbach, L. *The Essence of Christianity,* trans. G. Eliot. New York: Harper and Row, 1957.

Fox, W. T. R. (ed.) *Theoretical Aspects of International Relations.* South Bend, Ind.: Notre Dame UP, 1959.

Gaselee, S. *The Language of Diplomacy.* Cambridge: Bowes and Bowes, 1939.

Gilbert, F. 'The new diplomacy of the 18th century', *World Politics,* VI (1951–2), pp. 1–35.

Grotius, H. *De jure belli ac pacis,* trans. W. Whewell. London: John Parker, 1835.

Hegel, G. *Phenomenology of Spirit,* trans. A. V. Miller. Oxford: OUP, 1977.

Hinsley, F. H. *Power and the Pursuit of Peace.* Cambridge: Cambridge UP, 1963.

Howard, M. *The Causes of Wars.* London: Temple Smith, 1983.

James, A. J. 'Diplomacy and international society', *International Relations* (Nov. 1980), pp. 931–48.

Keens-Soper, M. 'François de Callières and diplomatic theory', *Historical Journal,* XVI, 3 (1973), pp. 485–508.

Keens-Soper, M. 'The liberal disposition of diplomacy', *International Relations,* V, 2 (Nov. 1973), pp. 907–17.

Marx, K. *Early Texts,* trans. and ed. D. McLellan, Oxford: OUP, 1972.

Marx, K. *Early Writings,* trans. and ed. T. D. Bottomore. London: C. A. Watts, 1963.

Marx, K. *The Eastern Question.* London: Swan, 1897.

Marx, K. *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844,* ed. D. Struik. New York: International Publishers, 1964.

Marx, K. *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society,* ed. and trans. L. D. Easton and K. H. Guddat. New York: Doubleday, 1967.

Mattingly, G. *Renaissance Diplomacy.* London: Cape, 1955.

Meinecke, F. *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History,* trans. D. Scott. London: Routledge and Kegan Paul, 1957.

Mészáros, I. *Marx's Theory of Alienation.* London: Merlin Press, 1970.

Morgenthau, H. and Thompson, K. *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace.* New York: Knopf, 1985.

Nicolson, H. *Diplomacy.* London: Oxford UP, 1963.

Nietzsche, F. *On the Genealogy of Morals,* trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1969.

Numelin, R. *The Beginnings of Diplomacy: A Sociological Study of Inter-tribal and International Relations.* Oxford: OUP, 1950.

Ollman, B. *Alienation.* Cambridge: CUP, 1971.

Queller, D. *The Office of Ambassador in the Middle Ages.* Princeton: Princeton UP, 1967.

Sartre, J.-P. *Critique of Dialectical Reason,* trans. A. Sheridan-Smith. London: New Left Books, 1976.

Satow, E. *Guide to Diplomatic Practice,* ed. Lord Gore-Booth. London: Longman, 1979.

Schacht, R. *Alienation.* New York: Doubleday, 1970.

Steiner, Z. (ed.) *The Times Survey of Foreign Ministries of The World.* London: Times Books, 1982.

Torrance, J. *Estrangement, Alienation and Exploitation: A Sociological Approach to Historical Materialism.* London: Macmillan, 1977.

Watson, A. *Diplomacy: The Dialogue between States.* London: Eyre Methuen, 1982.

Wight, M. *Power Politics,* ed. H. Bull and C. Holbraad. Harmondsworth, Middx.: Penguin, 1979.

Wight, M. *Systems of States,* ed. H. Bull. Leicester: Leicester UP, 1977.

PAPILDOMI ŠALTINIAI

Alter, R. *The Art of the Biblical Narrative.* London: Allen and Unwin, 1982.

Anderson, P. *Lineages of the Absolutist State.* London: Verso, 1974.

Anderson, P. *Passages from Antiquity to Feudalism.* London: Verso, 1978.

Arnold, M. *Culture and Anarchy.* Cambridge: CUP, 1932.

Barthes, R. *Mythologies,* trans. M. Lavers. London: Cape, 1972.

Bauman, Z. *Culture as Praxis.* London: Routledge and Kegan Paul, 1973.

Beitz, C. R. *Political Theory and International Relations.* Princeton: Princeton UP, 1979.

Bentham, J. *The Correspondence of Jeremy Bentham,* vol. III, ed. I. Christie. London: Athlone, 1971.

Bentham, J. *The Works of Jeremy Bentham,* vol. IV, SI, S. London: Tait, 1843.

Berki, R. N. 'On Marxian thought and the problems of international relations', *World Politics,* XXIV, 1 (Oct. 1971), pp. 80–105.

Berridge, G. 'The Political Theory and Institutional History of States-systems'. *Brit. J. Internat. Studies,* 6 (1980), pp. 82–92.

Braudel, F. *Civilisation and Capitalism,* vol. II: *The Wheels of Commerce.* New York: Harper and Row, 1983.

Brooke, N. *A History of Europe: 911–1198.* London: Methuen, 1969.

Brown, C. 'International theory: new directions?' *Review of International Studies,* 7 (1981), pp. 173–85.

Brown, P. *Augustine of Hippo.* New York: Doubleday, 1967.

Bulfinch, T. *Bulfinch's Mythology.* New York: Avnell, 1979.

Burke, E. *Reflections on the Revolution in France.* London: Dent, 1967.

Burnham, J. *The Machiavellians.* London: Putnam, 1943.

Butler, G. and Maccoby, S. *The Development of International Law.* London: Longman, Green, 1928.

Carlyle, A. S. *History of Medieval Political Theory.* Harmondsworth, Middx.: Penguin, 1963.

Carter, C. H. (ed.) *From the Renaissance to the Counter-Reformation: Essays in Honour of Garrett Mattingly.* London: Cape, 1966.

Chanson de Roland, trans. Dorothy L. Sayers. Harmondsworth, Middx.: Penguin, 1957.

Christman, H. *Communism in Action: A Documentary History.* New York: Bantam, 1969.

Clausewitz, C. *On War,* ed. and trans. M. Howard and P. Paret. Princeton: Princeton UP, 1976.

Cobban, A. *The Debate on the French Revolution: 1789–1800.* London: A. and C. Black, 1960.

Cohen, G. A. *Karl Marx's Theory of History: A Defence.* Oxford: Clarendon, 1978.

Cohn, N. *The Pursuit of the Millenium.* London: Paladin, 1970.

Comenius, J. A. *The Angel of Peace: Sent to the Peace Ambassadors of England and the Netherlands in Breda,* trans. W. A. Morison, ed. M. Safranck. New York: Pantheon, n.d.

Copleston, F. *A History of Philosophy,* vol. 7, part 1. New York: Doubleday, 1965.

Craig, G. *War, Politics and Diplomacy.* London: Weidenfeld and Nicolson, 1966.

Dehio, L. *The Precarious Balance: The Politics of Power in Europe, 1494–1945.* London: Chatto and Windus, 1963.

Deutsch, K. *Nationalism and Social Communication.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1953.

Deutsch, K. *The Nerves of Government.* New York: Free Press, 1969.

Deutscher I. 'The French Revolution and the Russian Revolution: some suggestive analogies', *World Politics,* IV (1951–2), pp. 369–81.

Deutscher, I. *The Prophet Armed.* New York: Vintage, 1965.

Dictionary of Angels. New York: Free Press, pp. xi–xxix.

Dictionary of the Bible. New York: Scribner, 1963.

Dougherty, J. and Pfaltzgraff, Jr., R. *Contending Theories of International Relations.* New York: Harper and Row, 1981.

Dreyfus, H. and Rabinow, P. *Michel Foucault.* Sussex: Harvester Press, 1982.

Dugard, J. 'International terrorism: problems of definition', *International Affairs, vol. 150, no. 1 (Jan. 1974), pp. 67–81.*

Duroselle, J.-B. 'Changes in diplomacy since Versailles', International Politics, Aberystwyth Papers, 1919–1969, ed. B. Porter. London: London University Press, 1972.

Elias, N. *The Civilizing Process: I The History of Manners,* trans. E. Jephcott. Oxford: Blackwell, 1978.

Elias, N. *The Civilizing Process: II State Formation and Civilization,* trans. E. Jephcott. Oxford: Blackwell, 1982.

Elias, N. *The Court Society,* trans. E. Jephcott. Oxford: Blackwell, 1983.

Fanon, F. *The Wretched of the Earth.* Harmondsworth, Middx.: Penguin, 1967.

Feuer, L. 'What is alienation? The career of a concept', *New Politics,* I, 3 (Spring 1962), p. 117.

Foucault, M. *Discipline and Punish.* New York: Vintage, 1979.

Foucault, M. *The Foucault Reader,* ed. P. Rabinow and H. Dreyfus. New York: Pantheon, 1984.

Foucault, M. *Histoire de la folie.* Paris: Plon, 1967.

Foucault, M. *Language, Counter-memory, Practice,* ed. and trans. D. Bouchard. Oxford: Blackwell, 1977.

Foucault, M. *Power/Knowledge,* ed. C. Gordon. Sussex: Harvester, 1980.

Fox, W. T. R. (ed.) *Theoretical Aspects of International Relations.* Notre Dame, Ind.: Notre Dame UP, 1951.

Freud, S. *Civilization and its Discontents,* trans. J. Riviere. London: Hogarth, 1951.

Fugier, A. *Histoire des relations internationales;* vol. 4: *La Révolution française et l'Empire Napoléonien* (vol. 4) Paris: Hachette, 1954.

Geertz, C. *The Interpretation of Cultures.* London: Hutchinson, 1975.

Geyer, R. F. and Schweitzer, P. (eds.) *Alienation: Problems of Theory and Method.* London: Routledge and Kegan Paul, 1981.

Gibb, H. A. R. *Mohammedanism: An Historical Survey.* London: Oxford UP, 1963.

Gibbon, E. *History of the Decline and Fall of the Roman Empire,* vol. IV., London: Bury, 1898.

Gouldner, A. W. *The Dialectic of Ideology And Technology.* London: Macmillan, 1976.

Gramsci, A. *Prison Notebooks.* London: Lawrence and Wishart, 1971.

Hartigan, J. 'St Augustine on War and Killing', *J. History of Ideas,* XXVIII (1966), pp. 25–37.

Heeren, A. H. L. *A Manual of the History of the Political System of Europe and its Colonies.* London: Bohn, 1873.

Hegel, G. *Lectures on the Philosophy of History.* London: Bell, 1888.

Hobbes, T. *The Elements of Law,* Cambridge: CUP, 1928.

Hobbes, T. *Leviathan,* ed. M. Oakeshott. Oxford: Blackwell [n.d.].

Hoffman, A. (ed.) *International Communication and the New Diplomacy.* Indiana: Indiana UP, 1968.

Horkheimer, M. and Adorno, T. W. *Dialectic of Enlightenment,* trans. J. Cumming. London: Allen Lane, 1973.

Howe, I. *(ed.) Essential Works of Socialism.* New York: Holt, Rinehart, Winston, 1970.

Huizinga, J. *Man and Ideas: History, the Middle Ages and the Renaissance,* trans. J. S. Holmes and H. Van Marle. London: Eyre and Spottiswood, 1960.

Hurewitz, J. C. 'Ottoman diplomacy and the European States-System', *Middle East Journal,* XV, 2 (Spring 1961), pp. 142–52.

Jacobson, D. *The Story of the Stories: The Chosen People and its God.* London: Secker and Warburg, 1982.

Kautsky, K. *The Foundations of Christianity: A Study of Christian Origins.* London: Orbach and Charles Ltd., 1975.

Kiernan, V. G. *Marxism and Imperialism.* London: Edward Arnold, 1974.

Kim, Kyung-Won, *Revolution and the International System.* New York: New York UP, 1970.

Knei-Paz, B. *The Social and Political Thought of Leon Trotsky.* Oxford: Clarendon, 1978.

Kolakowski, L. *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution,* vol. I. London: Clarendon, 1978.

Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: Chicago UP, 1970.

Kulbálková, V. and Cruickshank, A. A. *Marxism-Leninism and Theory of International Relations.* London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Laqueur, W. *Terrorism.* London: Weidenfeld and Nicolson, 1978.

Lane, M. (ed.) *Structuralism: A Reader.* London: Cape, 1970.

Leach, E. *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected.* Cambridge: CUP, 1976.

Lenin, V. *Selected Writings.* Moscow: Progress Publishers, 1977.

Lévi-Strauss, C. *Myth and Meaning.* London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

Lewis, B. *The Muslim Discovery of Europe.* London: Weidenfeld and Nicolson, 1983.

Lichtheim, G. *Marxism: An Historical and Critical Study.* London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

Locke, J. *Two Treatises of Civil Government,* ed. P. Laslett. Cambridge: CUP, 1960.

Lukács, G. *History and Class Consciousness,* trans. R. Livingstone. London: Merlin Press, 1971.

Lukács, G. *The Young Hegel. Studies in the Relations between Dialectics and Economics,* trans. by R. Livingstone. London: Merlin Press, 1975.

Machiavelli, N. *The Prince and the Discourses,* ed. M. Lerner. New York: Random House, 1950.

MacIntyre, A. *Hegel: A Collection of Critical Essays.* Notre Dame, Ind.: Notre Dame UP, 1972.

MacIntyre, A. *Marcuse.* London: Fontana, 1970.

McLellan, D. *Marxism after Marx.* London: Macmillan, 1979.

McLellan, D. *The Thought of Karl Marx.* London: Macmillan, 1980.

McNeill, W. H. *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force and Society since AD 1000.* Chicago: Chicago UP, 1983.

McNeill, W. *The Rise of the West.* Chicago: Chicago UP, 1963.

MacPherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke.* Oxford: OUP, 1962.

Manuel, F. E. (ed.) *Utopias and Utopian Thought.* London: Souvenir Press, 1973.

Manuel, F. E. and F. P. *Utopian Thought in the Western World.* Oxford: Blackwell, 1979.

Marx, K. *Capital,* vol. I. Moscow: Progress Publishers, 1974.

Marx, K. *Capital.* vol. III., ed. F. Engels. London: Lawrence and Wishart, 1974.

Marx, K. *Class Struggles in France.* New York: International Publishers, 1964.

Marx, K. *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte.* New York: International Publishers, 1972.

Marx, K. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy,* trans. M. Nicolaus. New York: Vintage, 1973.

Marx, K. and Engels, F. *Marx and Engels on Religion.* New York: Schocken, 1964.

Masson, F. *Le Département des affaires étrangères pendant la Révolution, 1787–1804.* Paris: Plon, 1877.

Mayall, J. (ed.) *The Community of States: A Study in International Political Theory.* London: Allen and Unwin, 1982.

Mayer, A. *The Persistence of the Old Regime: Europe to the Great War.* New York: Pantheon, 1980.

Mazrui, A. A. 'Africa entrapped: between the Protestant ethic and the legacy of Westphalia', in H. Bull and A. Watson (eds), *The Expansion of International Society.* Oxford: OUP, 1984.

Merleau-Ponty, M. *Humanism and Terror.* Boston: Beacon, 1969.

Midgley, E. B. *The Natural Law Tradition and the Theory of International Relations.* London: Elek, 1975.

'Next question'. *Time* (16 Feb. 1981), p. 20.

Northedge, F. S. *The International Political System*. London: Faber and Faber, 1976.

Paine, T. *The Rights of Man*. London: Dent, 1966.

Parkinson, F. *The Philosophy of International Relations*. London: Sage, 1977.

Pipes, D. *Slaves, Soldiers, and Islam*. New Haven: Yale UP, 1983.

Richards, J. *The Skeptical Feminist*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Rousseau, J.-J. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, vols. I and II, ed. C. V. Vaughan. New York: Wiley, 1962.

Rousseau, J.-J. *The Social Contract and Discourses*, trans. G. D. H. Cole. London: Dent, 1966.

Rowley, H. H. *The Old Testament and Modern Study*. Oxford: Clarendon, 1951.

Rowney, I. 'Arbitration in gentry disputes of the later Middle Ages', *History*, vol. 16, no. 221 (Oct. 1982), pp. 367–76.

Rudé, G. *Revolutionary Europe: 1783–1815*. London: Fontana, 1969.

Russell, B. *History of Western Philosophy*. London: Allen and Unwin, 1961.

Russell, B. *Power: A New Social Analysis*. London: Allen and Unwin, 1938.

Russell, F. *Theories of International Relations*. New York: Arno Press, 1972.

Said, A. (ed.) *Theory of International Relations: The Crisis of Relevance*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1968.

Santos, J. 'On theory: a case in three statements'. Unpublished essay, n.d.

Shapiro, H. *Man, Culture and Society*. Oxford: OUP, 1971.

Sheridan. A. *Foucault: The Will to Truth*. New York: Tavistock, 1980.

Skocpol, T. *States and Social Revolutions*. Cambridge: CUP, 1979.

Smit, H. et al. *International Law, Cases and Materials*. St Paul, Minnesota: West Publishing, 1980.

Sorel, G. *Reflections on Violence*, trans. T. E. Hulme and J. Roth. New York: Collier, 1961.

Sydenham, M. *The First French Republic, 1792–1804*. London: Batsford, 1974.

Taylor, C. *Hegel*. Cambridge: CUP, 1975.

Temperky, H. (ed.) *Foundations of British Foreign Policy from Pitt to Salisbury*. Cambridge: CUP, 1938.

Thayer, C. *Diplomat*. London: Michael Joseph, 1960.

Thucydides. *The Peloponnesian War*, trans. R. Warner. Harmondsworth, Middx.: Penguin, 1954.

Toynbee, A. (ed.) *The Impact of The Russian Revolution 1917–1967*. London: Oxford UP, 1967.

Tredgold R. and Wolff, H. (eds.) *UCH Handbook of Psychiatry. London:* Duckworth, 1975.

Trotsky, L. *The Permanent Revolution* and *Results and Prospects*. New York: Pathfinder Press, 1969.

Trotsky, L. *The Russian Revolution*. New York: Doubleday, 1969.

Trotsky, L. *Their Morals and Ours*. New York: Pathfinder Press, 1969.

Trotsky, L. *The War and the International*. Wellawatee: Wesley Press, 1971.

Ullman, W. *A History of Political Thought in the Middle Ages*. Harmondsworth, Middx.: Penguin, 1965.

Unesco Studies and Documents in Cultural Policies, 'Cultural policy: a preliminary study'. Paris: Imprimerie Blanchard, 1969.

Victoria, *On the Indian*, ed. J. B. Scott, trans. E. Nys, Washington, DC: Carnegie Institute, 1917.

Wheeler-Bennett, J. *Brest-Litovsk. The Forgotten Peace, March 1918*. London: Macmillan, 1938.

Wood. A, *Karl Marx*. London: Routledge and Kegan Paul, 1981.

Woodward, E. L. *The Study of International Relations at Oxford University*. Oxford: Clarendon, 1945.

Wrong, D. *Power: Its Forms, Bases, and Uses*. New York: Harper Colophon Books, 1980.

Zeller, G. *Histoire des relations internationales*, vol. 3. Paris: Hachette, 1959.

VARDŲ RODYKLĖ

A
Allard 194
Allison, Charles 231
Amira, Karl von 87
Anderson, Perry 84
Aristotelis 21, 111, 115
Arnold, Matthew, 47–51
Aron, Raymond 15, 24, 96
Astle, Thomas 43
Auden, W.H. 153, 182
Augustinas, šv. 21, 25, 39, 46, 64, 72–80, 83, 110–112, 121, 132, 149, 156, 166, 173, 227

B
Bachtinas, Michailas 91
Bacon, Francis 166, 180
Barthes, Roland 21, 62
Bartolas 128
Bentham, Jeremy 59, 158, 235
Boreto, G. 172–173
Brissot, Jacques 198–199, 206
Brown, Peter 81
Bull, Hedley 12, 19, 42–43, 132, 146, 150
Burke, Edmund 43, 103, 123, 175, 194, 196–197, 202
Burnham, James 231
Butler, Geoffrey 58

C
Cabane, A. 105
Callières, François de 10, 58, 105–106, 170, 189, 210
Calvin, John 25
Campanella, Tommaso 119, 165–167, 173, 179–180
Carlyle, A.S. 82
Carnot, L. 200
Carr, E.H. 161, 184
Caxton, William 102, 105
Chaucer, G. 81
Ciceronas 43, 74, 76, 118
Clausewitz, C. 98, 200, 221
Cobden, Richard 146
Condorcet 199
Cornford, F.M. 21
Cruce, Emeric 167–168

D
Danton, Georges J. 200
Derrida Jacques 21
Deutsch, Karl 22, 43
Deutscher, Isaac 207
Dovydas 69
Ducher, G.J.A. 123, 193, 195
Dumouriez, C.F. 194, 199–200
Durandus, Guglielmus 89
Durkheim, Èmile 45

E
Elias, Norbert 103–104, 121

Engels, F. 38, 99, 159, 181, 183, 209, 211, 213
Erazmas Roterdamietis 104–105, 110, 147, 163
Eckhart, Johann 30

Fanon, Franz 177–178
Fénélon, François 171–172
Feuerbach, L. 14–15, 21, 34–35, 38, 54, 62, 160
Fleury, abatas 171–172
Foucault, Michel 12, 21–22, 62, 66, 82, 225, 228, 235
Fox, W.T.R. 197
Franklin, Benjamin 196
Freud, Sigmund 50–51, 54

Gentili, Alberico 56
Gibb, H.A.R. 115
Gibbon, E. 71, 72
Gilbert, Felix 189
Godwin, William 175, 178
Gramsci, Antonio 47, 57
Grimm, Jakob 14, 23, 73, 86
Grimm, W. 23
Grocijus (Grotius), Hugo 25–28, 30, 39, 48, 51–53, 59, 69, 102–103, 114, 129, 131–132, 139, 161, 179, 227
Guicciardini, Francesco 146

Hale, J.R. 110
Harrington, James 30, 169–171, 181, 184
Heeren, A.H.L. 123, 126, 136
Hegel, Georg 14–15, 20, 25, 30–39, 49–54, 62–63, 84, 123, 127, 136–141, 144–145, 148, 158, 160, 233
Heine, Heinrch 169
Herder, J.G. 193
Hilferding 216
Hinsley, F.H. 167, 187
Hobbes, Thomas 27–28, 41–42, 51, 129, 133–135, 137, 139–141, 154, 157–159, 163, 169–170, 187
Hobson, J.B. 211, 215
Howard, Michael 157, 203
Huizinga, John 110
Hume David 110, 181, 193
Hurewitz, J.C. 58

Kant, Immanuel 30, 39, 195, 216
Kateb, George 235
Kaufmann, Walter 21
Kautsky, K. 211-212, 214–215, 220
Keen, M.H. 132
Keens-Soper, M. 19, 127, 177, 182
Komenskis (Comenius), John Amos 166, 168–169, 180, 184
Kosinski, Jerzy 191
Kristus 46, 71, 73–74, 155, 158, 164
Kuhn, Thomas 13

Leninas, Vladimiras 49, 181, 209–212, 214–216, 218, 220, 222, 224
Lévi-Strauss, Claude 62
Locke, John 30
Lucács, Georg 60
Luther, Martin 25, 114, 129

Mably, G. 189
Maccoby, Simon 58
Machiavelli, N. 59, 118–121, 141–142, 146, 165, 171, 190, 221, 227
Mahometas 114
Marx, Karl 14–16, 20, 29–30, 34, 36–38, 47, 49, 62, 84, 99–100, 111, 114, 127, 129, 134–135, 141–144, 148–150, 154, 157–160, 169–170, 173, 181, 183–184, 186–187, 209, 211–214, 216–217, 221, 232–233
Marwell, Andrew 81
Mattingly, Garrett 97
Mazrui Ali 114
Meinecke, Friedrich 118–119, 132–133, 142, 166
Mill, James 30, 142
Milton, John 57, 110, 173

Mirabeau, H.G.R. 105, 123, 188–189, 191–192
Montesquieu, Charles de Secondat 175
More, Thomas 147, 163–165, 173, 179–180
Mucchielli, Roger 162
Mussolini, Benito 181

Nicolson, Harold 10, 46, 55–57, 59, 82, 94–97, 99–101, 103, 212, 228
Nietzsche, Friedrich 9, 11–12, 58, 62, 66, 76, 82, 105, 174, 225
Nixon, Richard 234
Numelin, Ragnar 56

Origenas 77

Paine, Thomas 59, 103, 194–196
Paulius, šv. 25, 71, 73
Platonas 21
Plotinas 21
Pufendorf, Samuel 29, 125

Queller, Donald 89, 92
Quesnay, F. 185

Rabelais 169
Radek, K. 223
Rhodes, Cecil 215
Richelieu, kardinolas 57, 180, 189
Robespierre, M. 198, 201
Rousseau, J.J. 26–30, 38–39, 135, 139, 184, 186–188, 200, 204
Rousset, Jean 59
Rowney, Ian 92
Russell, Bertrand 82, 133

Sartre, Jean-Paul 14, 37–38, 52, 178–179
Satow, Ernest 10
Smith, Adam 22, 30, 110, 142, 160, 184–185
Sorel, Georges 178, 208
St Just, L. de 175
Strangelove, dr. 22

Taylor, Charles 31
Talleyrand, C.M. de 194, 199–200
Thugut 201
Tylor, E.B. 55, 156
Tomas Akvinietis, šv. 30, 111, 113, 115–116
Tocqueville, A. de 170, 203
Torrance, John 32
Treitschke, H. von 33
Trockis, L. 59, 208–210, 216–224
Trumbull, William 130–131

Ullman, Walter 108

Vallières, Pierre 181
Vattel, E. de 146
Victoria 116–118, 132, 227
Voltaire, F. de 183

Watson, Adam 19, 43–44, 56, 96
Weber, Max 100, 133, 170, 229
Wicquefort, Abraham de 10, 58
Wight, Martin 11–13, 19, 33, 43, 63, 109, 112, 114, 122, 124, 132
Wilson, Woodrow 220
Wolsey, Thomas, kardinolas 146–147
Woodward, E.L. 61

Der Derian, James Arthur der
De304 Apie diplomatiją : Vakarų susvetimėjimo genealogija. – Vilnius : Eugrimas, 2001. – 283 p.

Bibliogr.: p. 273–280
ISBN 9986-752-98-1

Knygoje nagrinėjamos pamatinės šiuolaikinės diplomatijos teorijos problemos. Remdamasis genealoginiu tyrinėjimo metodu ir filosofinės susvetimėjimo teorijos idėjomis, autorius pateikia savitą požiūrį į diplomatijos istorijos kultūrines ištakas, kilmę ir naujai pažvelgia į svarbiausius jos raidą lėmusius veiksnius.

UDK 327+341.7

James Arthur Der Derian
APIE DIPLOMATIJĄ
Vakarų susvetimėjimo genealogija

Redaktorė *Aldona Radžvilienė*
Dailininkas *Algimantas Dapšys*
Dizainerė *Nijolė Juozapaitienė*

SL 2138. 2001 09 14. 17,5 sp. l. Užsakymas 1046
Išleido leidykla „Eugrimas“, Šilutės g. 42a-1, LT-2042 Vilnius
Puslapis internete www.eugrimas.lt
Spaudė AB „Vilspa“ spaustuvė, Viršuliškių skg. 80, LT-2056 Vilnius

Ši patraukliai parašyta ir novatoriška Masačiusetso universiteto politikos mokslų profesoriaus *James Der Derian* knyga skirta skaitytojams, besidomintiems tarptautinių santykių ir diplomatijos teorija ir istorija, teorinėmis bei metodologinėmis šiuolaikinių socialinių ir politinių mokslų problemomis.

Knygoje nagrinėjamos pamatinės šiuolaikinės diplomatijos teorijos problemos. Remdamasis genealoginiu tyrinėjimo metodu ir filosofinės susvetimėjimo teorijos idėjomis, autorius pateikia savitą požiūrį į diplomatijos istorijos kultūrines ištakas, kilmę ir naujai pažvelgia į svarbiausius jos raidą lėmusius veiksnius.
Ši patraukliai parašyta ir novatoriška knyga skirta skaitytojams, besidomintiems tarptautinių santykių ir diplomatijos teorija ir istorija, teorinėmis bei metodologinėmis šiuolaikinių socialinių ir politinių mokslų problemomis.

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų pagrindais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-752-98-1
9 789986 752981

Rekomenduojama kaina 23 Lt